

Che Guevara el sujeto y el poder

Néstor Kohan

INDICE

Primera parte

- ¿Por qué el Che?
- El Che Guevara y la filosofía de la praxis
- Por la revolución mundial (Un comentario al “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la *Tricontinental*”)
- Otro mundo es posible...con la revolución socialista (El internacionalismo del Che)
- Marx y la discusión sobre la enajenación en la búsqueda filosófica del Che
- El humanismo guevarista y el posmodernismo (El sujeto y el poder)
- Estímulos morales y materiales en el marxismo de Guevara
- Sobre los estudios de filosofía (acerca de la carta del Che a Armando Hart Dávalos de 1965)
- Sobre la crítica de la economía política (acerca de las Notas del Che sobre el *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS, Praga, 1966)
- Ni bronce ni mármol

Segunda parte

- La palabra y la acción (Entrevista a Paco Ignacio Taibo II, biógrafo del Che)
- ¿Foquismo? (A propósito de Mario Roberto Santucho y la tradición guevarista)
- *Pensamiento Crítico* (La revolución en la cultura y la cultura de la revolución cubana)
- El hombre sin el mito (A propósito de *Ernesto Guevara, también conocido como el Che* de Paco Ignacio Taibo II)
- Palabras ardientes (A propósito de la compilación *La Revolución, escritos esenciales* de Ernesto Che Guevara)
- Tiempo de revolución (A propósito de *Pombo, un hombre de la guerrilla del Che* de Harry Villegas Tamayo)
- Pensar la revolución (Entrevista a Fernando Martínez Heredia)
- Confesiones de invierno (A propósito de *Alabados sean nuestros señores. Una educación política* de Régis Debray)
- Las enseñanzas del Che (Entrevista a Harry Villegas Tamayo “Pombo”)

Para Gabriela, por el amor y la paciencia

Nota introductoria

Che Guevara, el sujeto y el poder agrupa un conjunto de ensayos, clases, artículos, entrevistas y reseñas bibliográficas que giran invariablemente en torno al pensamiento, la vida, la obra y la práctica política del gran revolucionario argentino, cubano, latinoamericano y mundial. Algunos textos aparecieron publicados en forma aislada en periódicos argentinos, en revistas mexicanas o cubanas. Las clases aquí incluidas (aunque fueron posteriormente corregidas y reelaboradas) formaron inicialmente parte de la “Cátedra Libre Ernesto Che Guevara” que coordino (junto con Claudia Korol) en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. Mi agradecimiento para Pablo Kilberg y Delia Matute por haberlas desgrabado. Mi reconocimiento para Luciano Álzaga por haberlas trabajado en el sitio de internet Rebelión. Algunas entrevistas y ensayos son completamente inéditos. Uno de los artículos fue publicado -sin firma- en el periódico *Madres de Plaza de Mayo*. Al comienzo de cada texto se indica el origen del mismo. Para los antecedentes latinoamericanos del pensamiento del Che y la influencia de la revolución cubana en la cultura política argentina remitimos a nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano* (Buenos Aires, Biblos, 2000. Prólogo de Michael Löwy. Reeditado en Cuba: La Habana, Centro de Investigación Juan Marinello, 2003. Prólogo Armando Hart Dávalos).

Primera Parte

¿Por qué el Che? ⁽¹⁾

Nos educaron para la obediencia.

Nos enseñaron a bajar la cabeza y no mirar a los ojos.

Nos disciplinaron para decir siempre que sí.

Nos indujeron a rechazar todo camino que no sea el electoral-parlamentario.

Nos intentaron convencer, de manera “científica” y “pragmática”, que no es viable el socialismo y menos que nada en un continente del Tercer Mundo.

Nos demostraron una y mil veces que América latina es subdesarrollada y vive en crisis permanente por la falta de capitalismo, por la falta de inversiones, por la falta de capitales.

Nos machacaron con que “El Estado somos todos”.

Nos volvieron a insistir con que “Todos somos iguales ante la ley”.

Nos castigaron y nos golpearon en nombre de “La división de poderes”.

Nos reclamaron comprensión.

Nos pidieron que apoyemos a la burguesía nacional “en nombre de la Patria”.

Nos censuraron.

Nos reprimieron.

Nos ilegalizaron.

Nos endeudaron. Nos explotaron. Nos expropiaron. Nos dejaron sin trabajo.

Nos persiguieron.

Nos secuestraron. Nos humillaron. Nos violaron. Nos torturaron.

Nos desaparecieron.

Más tarde...

Nos mostraron el camino de la reconciliación.

Nos volvieron a solicitar comprensión.

¹ Texto leído en el auditorio de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo el viernes 14 de junio de 2002 en un homenaje al Che en el día de su nacimiento.
Che Guevara. El sujeto y el poder

Nos inculcaron el culto a la PAZ.

Nos pidieron todos los días la otra mejilla.

Nos volvieron a obligar, ahora en nombre de “La Democracia”, a bajar la cabeza y obedecer.

Nos dieron mil ejemplos y uno más de que la Revolución hoy es imposible.

Pero el ejemplo del Che sigue vivo. Insoportablemente vivo. Por eso lo recordamos en esta Cátedra Libre. Por eso lo homenajeamos junto a las queridas Madres de Plaza de Mayo y todas las compañeras y compañeros con las que hacemos día a día esta Universidad Popular.

Por eso estudiamos cómo el Che desnudó el camino del atraso, la miseria, la desocupación, el hambre y el subdesarrollo latinoamericanos: no como un destino metafísico inmodificable sino como la consecuencia necesaria y estructural del desarrollo desigual, combinado y dependiente del capitalismo mundial y el imperialismo.

Por eso insistimos con el Che en que no hay que apoyar nunca más a la burguesía nacional, que sólo tiene de “nacional” la escarapela y sólo se acuerda de la patria en tiempos del mundial de fútbol.

Por eso insistimos con el Che en que las Fuerzas Armadas y el Ejército argentino son un ejército opresor, un ejército de ocupación, un ejército al servicio de nuestros enemigos, los enemigos de nuestro pueblo. Un ejército que aunque habla nuestro mismo idioma y tiene una retórica “nacionalista” está al servicio del imperialismo.

Por eso junto al Che rechazamos todas las reconciliaciones, todos los perdones, todas las paces con nuestros verdugos. Nada de diálogo ni de mejillas ingenuas ofrecidas mansamente a nuestros enemigos de ayer, de hoy y de siempre.

Por eso de la mano del Che seguiremos insistiendo en que el único camino de las transformaciones sociales no pasa necesariamente por el Parlamento y el consejo deliberante.

Por eso caminando al lado del Che continuamos creyendo en el socialismo como la única alternativa mundial, política y ética al mismo tiempo, frente a la barbarie capitalista globalizada.

Por eso, querido Ernesto Che Guevara, hoy te recordamos con alegría y esperanza. Porque tu proyecto sigue siendo el nuestro. En la política y en la vida cotidiana.

El Che Guevara y la filosofía de la praxis ⁽²⁾

Aniquilar e incorporar. En esos dos movimientos se articulan y condensan las estrategias que los poderosos han desarrollado frente al Che. Una vez capturado, lo asesinaron, despedazaron su cadáver y como a tantos otros compañeros, lo “desaparecieron”. Luego, se dedicaron pacientemente a incorporarlo.

Como a todos los revolucionarios -muchos de ellos y ellas anónimos, que no tuvieron la suerte de ser conocidos como el Che pero que sin duda alcanzaron su misma estatura moral- se los ha tratado de manipular, de trivializar. Se los ha querido convertir en objeto de consumo y *revival*. Que nunca lo logren sólo depende de nosotros, de nuestra lucha, de la capacidad que tengamos para que sigan acompañándonos no desde las vidrieras ni las librerías del shopping sino desde la calle, el colegio, la fábrica, la universidad, las movilizaciones.

El estudio del Che necesariamente nos remite a una lucha por su herencia, a un combate. En esa pelea, la apropiación burguesa del Che reposa sobre tres tipos de operaciones ideológicas:

En primer lugar, se lo intenta desvincular de la revolución cubana, de su dirección revolucionaria -que él contribuyó a crear y de donde emergió como cuadro y dirigente- y del innegable impulso que aquella dio a la revolución continental. En segundo lugar, se pretende presentarlo como un empirista y un pragmático, absolutamente desprovisto de cualquier nexo con la teoría social y filosófica marxista. Y en tercer lugar, se lo convierte en un mito y una imagen desligado de su proyecto y al cual se reverencia “independientemente de sus ideas” o “a pesar de ellas”.

Esta última operación es quizás la más fácilmente identificable. En las revistas, diarios, TV y cine -privilegiados espacios de construcción hegemónica- Guevara se ha convertido en el poster de un rockero pelilargo y con boina, un héroe romántico, un aventurero mitológico y utópico, un Robin Hood, un Don Quijote, un Cristo laico o un simpático idealista. Inalcanzable, siempre bello y bien lejos de la tierra, por lo tanto inservible e inoperante en la cotidianeidad. Y además, siempre derrotado. El cine -para dar sólo un ejemplo- invariablemente privilegia las derrotas de los revolucionarios. ¿Por qué se hacen tantas películas sobre la derrota española ante Franco y ninguna sobre la victoria de Viet Nam, o de Cuba? Desmoralizar y desmovilizar al enemigo -el pueblo, la juventud- es la gran consigna de guerra. El Che no fue inmune a esa estrategia. Bolivia y la Higuera predominan sobre Santa Clara y La Habana. Admirarlo, sí, pero no seguir su ejemplo.

Recuperar al Che para el campo popular y revolucionario implica entonces comenzar -apenas comenzar, en esa precaria etapa estamos- a desmontar esa sistemática e inescrupulosa apropiación. Pero también obliga a polemizar con la neutralización y el congelamiento que le han impuesto más de una corriente de izquierda. Ya sea los que lo reivindican folklóricamente como figura inofensiva y tranquilizadora para aplacar conciencias a través de toda una serie de fantasías compensatorias o los que lo cuestionan por su supuesto “foquismo ultraizquierdista” (pequeño burgués desesperado, populista sin confianza en el proletariado puro, en el partido de vanguardia, etc, etc).

² La primera versión de este texto nació originariamente a fines de 1992 como ponencia leída en diciembre de ese año en un encuentro de filosofía en La Paz, Bolivia. Una breve síntesis fue allí publicada en el suplemento cultural del periódico *Presencia* (La Paz, 24/1/1993) bajo el título “El papel del hombre en la filosofía de la praxis”. Luego de haber sido reelaborado más de una vez, el ensayo fue publicado en Argentina en la revista *América Libre* (Nº11, 1997), en Cuba en *Debatos Americanos* (Nº3, 1997) y en México en *Dialéctica* (Año 22, Nº31, 1998).

Tratando de ubicarnos en esa doble disputa, y subrayando la continuidad metodológica entre la ruptura teórico política que produjo Marx y las que a su turno incentivaron Lenin, Mariátegui y el Che -sin olvidarnos de otros pensadores y dirigentes antiburocráticos, aunque no los analicemos en este libro- intentaremos señalar ciertos núcleos conceptuales de su pensamiento teórico. Apenas fragmentos de un estudio sistemático que sigue aun pendiente para las nuevas generaciones.

Humanismo y Antihumanismo teórico

En su polémica y provocativa obra *Para leer El Capital*, Louis Althusser se oponía a las interpretaciones izquierdistas del marxismo que, para criticar y oponerse al mecanicismo y al fatalismo, habían apelado a la voluntad revolucionaria y habían enfatizado el humanismo, el historicismo y una concepción igualitarista de la praxis. Adoptaba entonces una perspectiva filosófica autodefinida como "antihumanista teórica" y "antihistoricista". Dejó huella e hizo historia.

El sentido último que Althusser trataba de encontrar en ese izquierdismo - particularmente en el de Gramsci- era que "remitía a una protesta contra el fariseísmo libresco de la II Internacional y un llamado directo a la 'práctica', a la acción política, a la 'transformación' del mundo sin lo cual el marxismo no sería más que el alimento de ratas de bibliotecas o de funcionarios políticos pasivos".

A pesar de ese justificado reconocimiento, el humanismo y el historicismo praxiológico reposaban y giraban para Althusser sobre una misma problemática ideológica "no científica", voluntarista e idealista. Ambos se habían apartado del materialismo, en el particular significado que él otorgaba al término "materialismo"

-no directamente asimilable al del DIAMAT que hemos analizado-: (a) tesis epistemológica de la diferencia y preexistencia del objeto real por fuera tanto del proceso cognoscitivo como de su producto, el objeto de conocimiento construido ("Materialismo Dialéctico"), y (b) teoría de la economía política y de la historia no centrada en los sujetos ni en los hombres sino en los procesos, relaciones y estructuras de los cuales los hombres son meros soportes o portadores ("Materialismo Histórico").

Al hacer la enumeración de las corrientes y autores izquierdistas que habrían "recaído" en el humanismo y el historicismo, sugestivamente Althusser incluía a: (a) Rosa Luxemburgo y Franz Mehring; (b) Bogdanov y el 'Prolekult' (Cultura Proletaria), (c) György Lukács y Karl Korsch; (d) "la oposición obrera" (es decir León Trotsky y su corriente), (e) Antonio Gramsci; y finalmente (e) "los pueblos del Tercer Mundo" que realizan "combates políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista"³.

Si bien Althusser no nombraba explícitamente a aquellos teóricos y dirigentes revolucionarios que en "el Tercer Mundo" se sentían atraídos por el humanismo y el historicismo, no es difícil imaginar a quien estaba refiriéndose -si tomamos en cuenta que su libro se publicó en 1967-. Creemos que en esa alusión Althusser estaba pensando en la dirección política de la Revolución Cubana y especialmente en Ernesto Che Guevara.

Uno de sus alumnos y discípulos directos, Régis Debray, se había trasladado a La Habana, participó al menos formalmente en la Escuela de Filosofía y tuvo un contacto por así decirlo "directo" con el Che. Althusser sabía muy bien de qué estaba hablando.

³ Cfr. Louis Althusser: *Para leer El Capital*. México, Siglo XXI, 1988. "El marxismo no es un historicismo", p.130-156. La enumeración de los partidarios del izquierdismo historicista, praxiológico y humanista en p.153.

Recordemos que en Europa, desde una perspectiva filosófica crítica y antidogmática, Lukács, Korsch y Gramsci -pero no sólo ellos- habían enfrentado en los años '20 y '30 las visiones canonizadas del marxismo enfatizando su componente humanista y priorizando su historicismo. En esos años el DIAMAT se había erigido en "oficial" pero su reinado aparentemente monolítico convivía en realidad con otras vertientes heterodoxas y no esquemáticas. En ese impulso teórico, la categoría dialéctica de praxis había indudablemente ocupado un lugar central, tanto en *Historia y conciencia de clase* como en los *Cuadernos de la cárcel* (aunque este reconocimiento indubitable no implique de ningún modo construir un nuevo "panteón", ahora heterodoxo, para reemplazar al ortodoxo del stalinismo).

También en América Latina, hemos visto que el DIAMAT sólo se pudo imponer sobre el marxismo creativo de Mariátegui y sobre el espíritu de ofensiva de Mella a fines de los años '20 y que su hegemonía duró hasta inicios de los '60 cuando al calor de la revolución cubana comienza la batalla por extender, difundir y socializar otras vertientes marxistas. En la cresta de ese renacimiento político cultural, la Escuela de Filosofía de La Habana y la revista *Pensamiento Crítico* cuestionaban explícitamente al DIAMAT, publicaban a Lukács y Korsch en castellano e intentaban fundamentar en la revista y en sus planes de estudio una lectura historicista del marxismo. Mientras, Adolfo Sánchez Vázquez publicaba en México su célebre *Filosofía de la praxis*. Era exactamente el mismo año, 1967, en que Althusser arremetía en París contra el "humanismo historicista de la praxis" y Marta Harnecker -su discípula latinoamericana- comenzaba a seguirlo puntualmente en nuestros países con sus célebres manuales, que guiaron el aprendizaje de miles de militantes latinoamericanos simpatizantes de la revolución cubana⁴.

Entonces, no es muy difícil coincidir con el diagnóstico de aquella caracterización althusseriana aunque desde una perspectiva diametralmente opuesta (sin por ello construir -insistimos- un nuevo "panteón" invertido). Efectivamente, el pensamiento teórico del Che Guevara se inscribe en esas corrientes historicistas y humanistas de la filosofía de la praxis, cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales exponentes⁵.

La formación filosófica

Guevara toma contacto con los textos clásicos de Marx, Engels y Lenin varios años antes de la proclamación socialista de la Revolución que hace Fidel Castro a inicios de los '60. Su formación filosófica, política y económica anterior a la Revolución Cubana incluye por lo menos la lectura de *El Manifiesto Comunista* y *El Capital* de Marx; el *Anti-Dühring* de Engels; *El Estado y la revolución* y *El imperialismo, fase superior del capitalismo* de Lenin. Con los dos primeros tuvo contacto entre los 16 y los 17 años, cuando comienza a redactar un diccionario filosófico. Las notas para ese diccionario las escribe en diferentes épocas y las

⁴ Veinte años después, en 1989, Marta Harnecker todavía seguía esforzándose por conciliar su entusiasta adhesión a la estrategia política guevarista para el continente latinoamericano, con el "antihumanismo teórico" althusseriano, evidentemente contradictorio con la filosofía humanista e historicista del Che. Cfr. Marta Harnecker: "El Che: vigencia y convocatoria" y "El Che: La consecuencia de un pensamiento". Bs.As., s/edit. 1989. Principalmente "Sobre el humanismo en el Che y la crítica de Althusser a la consideración del marxismo como un humanismo". p.26-27.

⁵ Cfr. Fernando Martínez Heredia: *El Che y el socialismo*. Bs.As., Dialéctica, 1992. p.12,60,69 y 140; y Michael Löwy: *El pensamiento del Che Guevara*. México, Siglo XXI, 1987.p.17. Estas dos investigaciones son seguramente las que mejor explicitan y desarrollan la pertenencia del pensamiento filosófico del Che a la filosofía de la praxis y su diferencia radical con todo materialismo (ya sea del DIAMAT u otros más elaborados).

culmina en México. Los otros tres los analizó en sus años de estudios universitarios⁶. En trabajos y en su correspondencia familiar desde 1954 en adelante -la época de sus grandes viajes por América Latina-, aparecen regularmente categorías marxistas y frecuentes alusiones irónicas a sus apasionadas lecturas de los clásicos de esta corriente. Por ejemplo, en un trabajo sugestivamente titulado "La clase obrera de los EEUU...¿amiga o enemiga?", de abril/1954, el joven Guevara analiza a partir de la categoría de imperialismo los métodos de la burguesía norteamericana para compensar la plusvalía extraída a su proletariado.

También le dice a su padre, en abril de 1956: "Dentro de poco tiempo pasaré a ser una notabilidad en la ciencia médica, si no como científico o profesor por lo menos como divulgador de la doctrina de San Carlos [Léase Carlos Marx] desde los altos escaños universitarios. Porque me he dado cuenta que la fisiología no es mi fuerte, pero lo otro sí" y le comenta a su amiga Tita Infante, en octubre del mismo año: "Por supuesto, todos los trabajos científicos se fueron al cuerno y ahora soy sólo un asiduo lector de Carlitos [léase Carlos Marx] y Federiquito [léase Federico Engels] y otros itos". Este tipo de referencia a sus lecturas marxistas se repite invariablemente en la correspondencia de esos años. Les comenta también: "Por otro lado te diré que tengo una cantidad de chiquilines de sexto año encandilados con mis aventuras e interesados en aprender algo sobre las doctrinas de San Carlos" o "Estoy fuerte, optimista, subo frecuentemente a los volcanes, voy frecuentemente a visitar ruinas, leo frecuentemente a San Carlos y sus discípulos", y además "El tiempo libre lo dedico al estudio en forma informal de San Carlos. La nueva etapa de mi vida exige también el cambio de ordenación; ahora San Carlos es primordial, es el eje, y será por los años que el esferoide me admita en su capa más externa", etc,etc⁷.

Un gran aliciente para su inicial acercamiento al marxismo teórico se da en Guatemala en 1954, en la biblioteca de la que sería su mujer Hilda Gadea. Y posteriormente, exiliado de Guatemala tras el golpe contrarrevolucionario contra Arbenz, recibe de manos de su amigo Arnaldo Orfila Reynal -por esa época director de FCE Fondo de Cultura Económica y luego de Siglo XXI- los tres tomos de *El Capital*, en la traducción de Wenceslao Roces. Su padre también señala la importancia que tuvo en su inicial interés por el marxismo la amistad -nacida en 1954 en Guatemala y continuada luego de la toma del poder en Cuba en los años sesenta- con el profesor norteamericano Harold White, quien en 1928 había impartido clases de marxismo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Utah y había escrito una obra sobre el mismo tema publicada en los EEUU.

Además, en uno de sus viajes continentales se aloja sugestivamente en la casa del comunista peruano Hugo Pesce, uno de los dos delegados mariateguianos a la conferencia comunista de Buenos Aires de 1929. Le dice entonces en una carta (mayo/1952) a su amiga Tita Infante: "Afortunadamente encontramos en Lima, junto con un maestro de la lepra un espíritu comprensivo como es el Dr. Hugo Pesce, que ha solucionado la mayoría de nuestros problemas más apremiantes (\$\$,&&,etc). De paso le diré que las ideas de este señor se parecen mucho a las tuyas [Tita era militante comunista en Buenos Aires] pero no es tan romántico como usted". Es sumamente probable que en ese momento haya tomado contacto directo con la obra de José Carlos Mariátegui, padre intelectual de Pesce.

⁶ Lamentablemente hasta la fecha ese diccionario redactado por el joven Guevara no ha sido publicado. Pueden consultarse unas pocas fotografías de algunas páginas manuscritas -por ejemplo, la correspondiente al término "dialéctica", o a Marx y Sócrates, en la iconografía de Adys Cupull y Froilán González: *Ernestito, vivo y presente (1928-1953)*. La Habana, Ed.Política, 1989.p.105-109. Cfr. también Carlos Tablada: "La creatividad en el pensamiento económico del Che" en *Cuba Socialista* N°39, mayo-junio de 1989.p. 66-70.

⁷ Cfr.E. Guevara Lynch: *...Aquí va un soldado de América*. Bs.As., Planeta, 1990.

Por éste último Guevara continuó sintiendo una gran estima aun después de triunfar la revolución en Cuba. Así, le dedica su libro *Guerra de guerrillas* en 1962 con la siguiente dedicatoria: “Al Doctor Hugo Pesce, que provocara, sin saberlo quizás, un gran cambio en mi actitud frente a la vida y la sociedad, con el entusiasmo aventurero de siempre, pero encaminado a fines más armónicos con las necesidades de América. Fraternalmente Che Guevara”. En ese “gran cambio” que le provocó el encuentro juvenil -médico y político- con Pesce, ¿habrá tenido quizás algo que ver Mariátegui? Creemos que el antimperialismo visceral del Che -que no separa socialismo de liberación nacional- mantiene una filiación directa con aquellas proposiciones herejes que Mariátegui había enviado a Buenos Aires de 1929.

En vísperas de la salida en el Granma (el barco de la expedición de Fidel Castro a Cuba) Guevara se escondió en casa del guatemalteco Alfonso Bauer. Según el posterior testimonio -de 1977- de este doctor, los dueños de casa encontraron tras su partida varios libros suyos abiertos en su cama. Entre ellos *El Capital* y *El estado y la revolución*.

Su interés por la lectura de los principales textos marxistas, como es obvio, no respondió únicamente a una curiosidad meramente libresca. En sus viajes juveniles por el continente había sido testigo de la ebullición revolucionaria de los mineros de Bolivia -abortada por el nacionalismo que luego colaboraría con la dictadura de Barrientos y Ovando- y de la intervención yanqui en Guatemala en 1954. La impronta de esa preocupación política, tan presente en sus cartas anteriores a su incorporación al Movimiento 26 de julio en México, fue indudablemente el telón de fondo de sus lecturas filosóficas y económicas.

De manera que cuando la dirección cubana emprende el rumbo de construir el socialismo en la isla, ya Guevara contaba con todo un capital simbólico acumulado en la lectura de algunas de las principales obras marxianas y también de Engels y de Lenin. Su preocupación por la teoría revolucionaria realmente corría pareja con su voluntad de lucha y su heroísmo personal. Una lección que los nuevos revolucionarios no deberían olvidar, sobre todo cuando hoy se defiende confusamente la audacia y la valentía del Che pero se desprecia la formación teórica. El Che no fue un *condottiero* ni un mercenario, de esos con que el cine hollywoodense nos inunda hasta el hastío. Fue un combatiente revolucionario, un cuadro revolucionario, un comunista en el cabal sentido de la palabra.

No fue entonces un simple "empirismo" o "pragmatismo" desideologizado por adaptarse a los nuevos rumbos que tomaban los acontecimientos en la Cuba de Fidel Castro los que lo llevaron al marxismo, como tergiversada y malintencionadamente sostienen muchas biografías⁸.

Esta cultura que había bebido tempranamente en los clásicos del marxismo se enriquecerá cuando el revolucionario deje momentáneamente paso al constructor; es decir, cuando Guevara deja de ser guerrillero y pasa a desempeñar responsabilidades como Jefe del Departamento de Industrialización del INRA, Presidente del Banco Nacional de Cuba y luego como Ministro de Industrias. Las lecturas individuales previas son teóricamente enriquecidas

⁸ Para un estudio exhaustivo de las veintiseis biografías sobre el Che (escritas hasta el año 1989, pues en 1997 se publicaron muchísimas más...) y de los setenta artículos que se publicaron en la prensa latinoamericana sobre su vida (desde su muerte hasta 1968) cfr. Germán Sánchez: "Che: Su otra imagen". En el volumen colectivo *Pensar al Che*. La Habana, Centro de Estudios sobre América (CEA), 1989. Tomo I. p.29-110. A los treinta años de la caída del Che (1997) una cantidad por ahora incontable de biografías y películas se han abocado a su figura. La mayoría, proveniente de la industria cultural del régimen y de sus ideólogos, focalizan toda la trama en su figura, escondiendo, manipulando u ocultando su proyecto. De todas, la mejor que hemos leído porque está escrita desde una perspectiva y valores revolucionarios es la de Paco Ignacio Taibo II: *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*. Bs.As., Planeta, 1996. Aunque ésta soslaye el aporte teórico de Guevara -le dedica sólo una página de las casi 900 al debate sobre el valor- privilegiando el aspecto biográfico.

por la enorme experiencia colectiva de los años de lucha y por la inédita situación de un país donde todo, absolutamente todo, está por crearse.

Esos años febriles son los del trabajo voluntario y el debate económico, matizados por la investigación sistemática. Cuenta Miguel Figueras -director por ese entonces de Planificación Perspectiva del Ministerio de industrias, a cargo del Che- que Guevara había armado dos grupos de estudios por semana. Los lunes a la noche se reunía a estudiar Matemáticas y uso de las estadísticas y los miércoles en el mismo horario, leía y estudiaba colectivamente *El Capital*⁹. En esa época llega también a Cuba el profesor de economía política marxista Anastasio Mansilla. Lo que más impacta -e incomoda, vaya si incomoda- en él es que reúne a un tiempo el estudio y la elaboración sistemática de la teoría marxista y la práctica política en su más alto escalón.

Es en estos años cuando descubre los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx y posiblemente vuelve a leer la obra de Aníbal Ponce: *Humanismo burgués, humanismo proletario*¹⁰, publicada en La Habana en 1962. En ella el pensador argentino -reconstruyendo el itinerario del humanismo desde Erasmo y William Shakespeare hasta Romain Rolland, pasando por Ernest Renan- defendía históricamente el concepto de "hombre nuevo, completo, integral y total", como categoría central en el marxismo.

Si Mariátegui fue sin duda el antecesor ideológico y político del Che en su impulso antimperialista y en su impugnación de los dogmas "materialistas" y "deterministas" que sólo avalaban y justificaban el reformismo, Ponce es su antecesor en la problemática del humanismo. Es indudable que *Humanismo burgués, humanismo proletario*, es una de las fuentes directas del rescate que el Che hace del "hombre nuevo", del "hombre completo", del "hombre total"¹¹. También es sumamente llamativo el paralelo entre la crítica de Guevara al burocratismo -por su culto a la rutina gris- y la prédica vitalista y juvenilista de *El hombre mediocre* de José Ingenieros, otra de las fuentes de "la hermandad de Ariel" tan presente en el ideario latinoamericanista de la Reforma.

No debemos olvidar que la influencia de Ingenieros no sólo impregnó la formación ideológica del joven Guevara en la Argentina.

Su eco también fue enorme en el ideario antimperialista de las distintas generaciones que antecedieron y confluyeron en la revolución cubana de 1959. Ya desde la década del '20 cuando Ingenieros se encuentra personalmente en La Habana -a su regreso de México en 1925- con Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena y Gustavo Aldereguía, tres de las principales cabezas revolucionarias de la Cuba de aquellos años. Más tarde, al morir Ingenieros, Martínez Villena -jefe del comunismo cubano tras el asesinato de Mella en México- escribe "Con motivo de la muerte de José Ingenieros" cuestionando la impugnación

⁹ Cfr. Entrevista de Yvette Villaescusa a Miguel Figueras. En *Granma Internacional*, 11/X/1992, p.3.

¹⁰ De Ponce se publican en Cuba durante esos años dos libros: *Educación y lucha de clases* [Prólogo cubano s/firma, p.I-XI]. La Habana, Imprenta Nacional de Cuba-Ministerio de Educación, 1961 y *Humanismo burgués, Humanismo proletario* [Prólogo de Juan Marinello, p.7-30]. La Habana, Imprenta Nacional de Cuba, 1962.

¹¹ Ernesto Guevara había leído este trabajo de Ponce largamente antes de conocer a Fidel. Por ejemplo, Carlos Infante, hermano de Tita Infante, la gran amiga de juventud del Che, señala: "Ella era afiliada a la juventud comunista de la Facultad de Medicina de Bs.As., no así Ernesto, que era un joven muy independiente. Acostumbraban a tomar una hora para intercambiar opiniones y yo intervenía, discutíamos apasionadamente. Ellos discutían sobre marxismo, sectarismo, acerca de la falta de flexibilidad y elasticidad de la juventud comunista argentina. Tita no era sectaria, estaba mucho más cerca del pensamiento de él... **Tita le dio a leer a Aníbal Ponce**... Hay tres libros de Aníbal Ponce que leyeron ambos: *Educación y lucha de clases*, *Humanismo burgués, humanismo proletario* y *El viento en el mundo*. Estoy seguro que leyeron *Ambición y angustia de una adolescente*, porque eran estudiosos y éste es un trabajo psiquiátrico muy interesante de Aníbal Ponce". Cfr. En Adys Cupull y Froilán González: *Cálida presencia. La amistad del Che y Tita Infante a través de sus cartas*. Rosario, Ameghino, 1997, p.16.

que de él había hecho entonces Jorge Mañach. Incluso el futuro canciller de la revolución cubana Raúl Roa, miembro de la Liga Antimperialista y la Universidad Popular José Martí a fines de los '20, del Ala Izquierda Estudiantil durante los '30 y uno de los principales impulsores del antimperialismo cubano en años posteriores -al punto que su obra constituye una de las primeras lecturas marxistas del joven Fidel Castro en tiempos de estudiante-, señalaba a Ingenieros junto con Mariátegui como uno de sus principales maestros¹².

Y si de herencia cultural latinoamericana se trata, no debemos olvidar que de jovencito, en la provincia de Córdoba durante 1943-45 el joven Ernesto Guevara -amigo de Gustavo Roca- frecuentaba asiduamente y se llevaba libros de la biblioteca personal de Deodoro Roca, el redactor del Manifiesto Liminar de la Reforma del '18 poco tiempo antes fallecido (en 1942).

El pensamiento disruptivo de Guevara se inserta entonces de lleno en el cruce de esta doble tradición. Por un lado la latinoamericanista y humanista de Ingenieros, Mariátegui, Mella, D.Roca y Ponce, por el otro la vertiente historicista y humanista del marxismo occidental europeo. Ambas inclasificables dentro del rígido y cerrado perímetro de la sistematización "materialista dialéctica".

De la mano de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y sin proponérselo, el Che se instala abruptamente entonces en la discusión mundial sobre la filosofía del marxismo y sobre la "cuestión de la alienación", incentivada por las revelaciones del XX Congreso del PCUS y las acaloradas polémicas sobre los *Manuscritos*. No casualmente Jean Paul Sartre, uno de los principales protagonistas de ese debate que definió al marxismo como "el horizonte insuperable de nuestro tiempo", caracterizó también al Che como "el hombre más completo de nuestra época".

Guevara nunca escindió la filosofía y la economía de la política. En medio de esa encendida voluntad de pensar, estudiar y crear en el plano teórico, el Che seguía atentamente la marcha de la revolución latinoamericana. Recibía periódicamente y sin descanso a numerosos revolucionarios, incluidos los argentinos, con quienes discutía las distintas estrategias de lucha.

La crítica al DIAMAT y al determinismo

Al explicitar su concepción del marxismo, Guevara retomaba las *Tesis sobre Feuerbach* (núcleo conceptual en el que se apoyan todos los filósofos de la praxis -desde Lukács y Gramsci hasta Sánchez Vázquez-), cuando sostenía que la pasividad de las masas, analizada desde un punto de vista filosófico, tiene su origen en "la propaganda directa [realizada por] los encargados de explicar la ineluctabilidad de un régimen de clase, ya sea de origen divino o por imposición de la naturaleza como ente mecánico"¹³.

Es evidente que, como en la primera Tesis del Marx de 1845, Guevara está criticando tanto al viejo espiritualismo cuyas explicaciones se asientan en lo divino; como al materialismo ontológico metafísico que enfatiza la prioridad de la materia entendida como naturaleza sujeta a leyes necesarias e independientes de la praxis humana. Ambas tradiciones culminan legitimando la pasividad y la especulación. Ahora bien, si Guevara dirige su ataque tanto al viejo materialismo como al idealismo,... ¿no contradice el DIAMAT que tantas simpatías expresa por el viejo materialismo -ilustrado y burgués- del siglo XVIII?

¹² Cfr. nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*.

¹³ Cfr. E. Guevara: "El socialismo y el hombre en Cuba". En *El socialismo y el hombre nuevo*. Compilación y notas de José Aricó. México, Siglo XXI, 1977.p.8.

Efectivamente, filosóficamente hablando Guevara no es un ingenuo. Su distanciamiento crítico del DIAMAT lo expresa en reiteradas ocasiones, por ejemplo cuando se queja amargamente del "escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista".

Guevara no explicita todos sus presupuestos filosóficos ni abandona el lenguaje y la terminología usualmente empleada en la literatura marxista de la época. No obstante, su nuevo encuadre teórico filosófico resignifica muchos de los términos que durante tanto tiempo habían sido bastardeados por la filosofía oficial del DIAMAT. Frente a esta última interpretación del marxismo -ideología legitimadora que garantizaba la tranquilidad y llamaba a esperar que "se produjera" la revolución cuando las condiciones estuviesen "maduras" (como una fruta natural) por el mandato ineluctable de 'las leyes objetivas' que inevitablemente todo lo determinaban en la historia- Guevara opone su concepción filosófica de la praxis que le permite superar la vieja dicotomía entre 'materialismo e idealismo'. Al mismo tiempo que le permite recuperar la dimensión dialéctica que tan opacada se hallaba en el determinismo social. Desde esta perspectiva filosófica Guevara revaloriza junto a los aportes de Marx, aquellos otros donde Lenin otorgaba en política al factor subjetivo un lugar privilegiado.

No sería exagerado encontrar un paralelo analógico entre la ruptura teórica iniciada por la revolución cubana y la ofensiva política continental que ésta provocó, con las críticas de Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburgo al determinismo quietista de la II Internacional, fundamentalmente el de Kautsky y el de Plejanov (no así con Labriola, inasimilable a los dos últimos).

Por ejemplo, frente al interrogante: "¿Cómo se puede producir en un país colonizado por el imperialismo, sin ningún desarrollo de sus industrias básicas, en una situación de monoproducción, dependiente de un solo mercado, el tránsito al socialismo?", Guevara cuestionaba abiertamente en "La planificación socialista, su significado" la respuesta determinista y materialista, según la cual se podía: "como los teóricos de la II Internacional, manifestar que Cuba ha roto todas las leyes de la dialéctica, del materialismo histórico, del marxismo y que, por tanto, no es un país socialista o debe volver a su situación anterior".

Según el Che, la revolución cubana rompía efectivamente con "las leyes de la dialéctica", tal como eran entendidas por el fatalismo del materialismo escolástico. Y también rompía definitivamente con el "el materialismo histórico", tal como era recitado en los manuales de la vulgata, de la época de consolidación y expansión de esa teoría.

Señalar por eso el paralelo con la ruptura teórica producida por Lenin y los bolcheviques no es arbitrario. Ambos deben remar contra la corriente supuestamente "ortodoxa" de sus tiempos. Recordemos que como el Che Guevara hizo con la cubana, el joven Gramsci había caracterizado en Italia la revolución bolchevique de Lenin en 1917 como una "revolución contra *El Capital*", es decir, contra *El Capital* tal como lo entendían a través del tamiz determinista y materialista "ortodoxo" los dirigentes de la II Internacional.

En la misma línea de pensamiento, José Carlos Mariátegui había sostenido en el Perú que la nueva concepción activista de Lenin podía entenderse si se remplazaba la fórmula cartesiana "pienso, luego existo" por la de "combato, luego existo". Y agregaba que "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir, donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido". En todos estos casos, se trataba de restablecer el marxismo en su dimensión más radical, vital, de ofensiva y dionisiaca.

Emparentándose con esa tradición activista, la "Segunda declaración de La Habana" (febrero de 1962) reclamaba: "El deber de todo revolucionario es hacer la Revolución. Se sabe que en América y en el mundo la revolución vencerá, pero no es de revolucionarios sentarse a la puerta de su casa para ver pasar el cadáver del imperialismo. El papel de Job no cuadra con el de un revolucionario".

De ahí que en su *Diario del Che en Bolivia*, Guevara anotara como balance del 26 de julio, fecha que conmemora el asalto de Fidel Castro al Cuartel Moncada: "Significado del 26 de julio: rebelión contra las oligarquías y contra los dogmas revolucionarios".

Desde el materialismo determinista, asociado a una filosofía de la historia universal que prescribía el paso necesario e ineluctable de todos los países del mundo por rígidas etapas cuya sucesión predeterminada seguía el canon de un modelo lógico apriori, extraído de la formación social inglesa -el correlato empírico utilizado por Marx en ***El Capital*** por ser el país más adelantado de su tiempo-, la revolución cubana resultaba una herejía en toda la línea.

Confundiendo metodológicamente lógica e historia en el método de exposición de *El Capital*, priorizando la primera por sobre la segunda, la obra principal de Carlos Marx se había convertido en una receta, cuya cristalización impedía admitir que se "quemaran etapas" en el decurso histórico político. Lo que se consideraba teóricamente como "modelo clásico" dictaminaba desde lo alto que Cuba no podía marchar al socialismo, pues "la historia no se puede forzar". El férreo determinismo ineluctable de las leyes de la sociedad, centrado en el imparable desarrollo de las fuerzas productivas, también se había convertido en América Latina -como el de Kautsky y el de Plejanov- en un "dogma revolucionario".

La revolución cubana, cuya máxima expresión teórica se encuentra en los escritos del Che, constituyó precisamente una rebelión contra esos "dogmas", contra esas "leyes de la dialéctica" y contra esa interpretación del "materialismo histórico". Ese es probablemente el sentido de la reflexión madura que Guevara anota nerviosamente en la selva de Bolivia, aquel 26 de julio de 1967.

Fueron precisamente esos dogmas materialistas y deterministas los que sirvieron para legitimar la cultura política de la espera quietista y defensiva, antes de tomar el poder, y los que permitieron oponerse a construir el socialismo anticapitalista no mercantil, después de tomar el poder. Precaución y mesura fueron los lemas de ese marxismo momificado.

Subrepticamente ese fatalismo continúa presente en quienes lo siguen acusando por su supuesto "foquismo", su "voluntarismo ultraizquierdista", su "aventurerismo pequeño burgués" y otros núcleos ideológicos semejantes. Aun hoy no se le perdona su herejía irreverente frente a la receta cientificista de la "materialidad objetiva". Todavía lo quieren domesticar, lo sigue incomodando.

La polémica que Guevara abre frente al determinismo, desde la filosofía de la praxis, presupone -de ambos bandos- una diferencia fundamental acerca de las concepciones del desarrollo social y del carácter de la revolución. No olvidemos que en su concepción teórico política, sus conceptos filosóficos, su análisis sociológico, sus métodos de lucha y sus planteos económicos forman un conjunto orgánico que pretende -creemos que lo logra- ser coherente. No deja de tener tensiones pero dentro de un todo coherente.

Cuando el Che y la revolución cubana ponen en duda la concepción etapista que separa en dos las tareas de liberación nacional y las socialistas, están polemizando no sólo con una postura política sino también con una concepción filosófica. Esta última está presente tanto en las discusiones sobre el carácter de la revolución latinoamericana como en los debates sobre la transición, la ley del valor y la gestión económica poscapitalista.

En torno al primero de estos dos problemas, el etapismo prescribía la necesidad de pasar por una etapa previa a la revolución socialista, la revolución democrático-burguesa que en América Latina asumía la forma agraria-antimperialista. Si la revolución pendiente es democrático burguesa, la clase que la encabezaría sería la "burguesía nacional". Fue esa la perspectiva asumida por Victorio Codovilla en 1929 en la Primera Conferencia Latinoamericana. Mariátegui, frente al etapismo, sostenía en una editorial de *Amauta*: "La revolución latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la

revolución mundial. Será simple y puramente la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: 'antimperialista', 'agrarista', 'nacionalista-revolucionaria'. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos".

En los sesenta, el Che retoma esa tradición olvidada de Mariátegui (y también de Mella) cuando sostiene que: "Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo -si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola. No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución". Idéntica postura estaba ya planteada en la *Segunda declaración de La Habana*, donde la dirección política de la revolución cubana negaba toda posibilidad de lucha a la burguesía nacional, y será en agosto de 1967 puntualmente retomada por la OLAS (Organización latinoamericana de Solidaridad), conferencia donde participaron revolucionarios de todo el continente, incluida una numerosa delegación argentina.

La disputa de orden político era evidentemente un correlato de la discusión teórica con el fatalismo materialista del DIAMAT, desde el cual se rechazaba como una "locura" no sólo el planteo de hacer una revolución socialista de liberación nacional (en un proceso único, sin separar ambas tareas) sino también el intento de crear un socialismo anticapitalista no mercantil en un país subdesarrollado. Las fuerzas productivas y su lógica implacable no lo permitían..., tal como argumentó Bettelheim en la polémica sobre el valor y la transición.

En esa célebre polémica, Bettelheim le reprochaba al Che no respetar teóricamente la correlación predeterminada de fuerzas productivas y relaciones de producción. Debe existir una correspondencia total entre las primeras y las segundas, según un orden histórico fatal e inmodificable. El Che le responde que si no se separan mecánicamente la política de la economía, y si se parte de que en la transición poscapitalista los hombres pueden dirigir conscientemente los procesos económicos a través de la planificación socialista interviniendo activa y organizadamente en el decurso histórico "objetivo" -luchando contra el fetichismo de hechos y procesos entendidos como "naturales"-, es posible que en determinadas situaciones las relaciones de producción estén más avanzadas que las fuerzas productivas, aunque eso "viole" el determinismo de las leyes de la sociedad. La correspondencia entre fuerzas y relaciones no es mecánica ni lineal, digan lo que digan los manuales. Un país subdesarrollado como Cuba, con fuerzas productivas atrasadas, igual puede "forzar" la marcha y adelantar las relaciones de producción socialistas para incentivar el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero su postura no era "idealista o voluntarista". Comentando en 1967 un discurso de Fidel Castro del 28/IX/1966, donde éste último retomaba el énfasis de los estímulos morales y cuestionaba a los partidarios del cálculo económico, Ernest Mandel -uno de los economistas que intervino en aquel debate- sostuvo que: "A nuestro entender, esta posición del Che Guevara y de Fidel Castro está de acuerdo con la tradición y la teoría marxista. Los que plantean el postulado absoluto del desarrollo previo de las fuerzas productivas, antes de que pueda expandirse la conciencia socialista, pecan todos de una pensamiento mecanicista al igual que aquellos que creen poder suscitar, por medios puramente subjetivos (la educación, la propaganda, la agitación) idéntica conciencia de manera inmediata"¹⁴.

En la crítica al determinismo de las fuerzas productivas el Che sostenía que se puede y se debe forzar la marcha dentro de lo que objetivamente es posible, lo que no significa -con otro lenguaje- sino que en la sociedad y la historia hay unidad diferenciada de sujeto-objeto. El sujeto es activo e interviene con su praxis política planificada y consciente en el seno de la objetividad social, pero no crea esa objetividad. Guevara lo tiene muy en claro. Asume que existe una legalidad objetiva, punto que no discute, lo que cuestiona es que su decurso esté

¹⁴ Cfr. Ernest Mandel: "El debate económico en Cuba durante el período 1963-1964". Publicado en *Partisans* [París] N°37, 1967. Recopilado en *El socialismo y el hombre nuevo*, Obra citada, p.252.

rígidamente predeterminado sin intervención subjetiva, sin que la política revolucionaria pueda incidir en el proceso económico, como implícitamente sostenía Bettelheim -no casualmente siguiendo a Stalin-. Para el Che, la legalidad objetiva no es independiente del accionar subjetivo y a su vez la planificación tampoco puede desconocer la situación objetiva de la economía y las relaciones sociales. Ni la revolución es un producto automático del choque mecánico entre fuerzas productivas y relaciones de producción ni el socialismo es el final feliz de una evolución lineal y ascendente.

Un socialismo no colonizado

Aquella filosofía universal de la historia fatal e implacable, sustentada en una ideología productivista, materialista y determinista -base ideológica del etapismo-, estaba construída desde una lectura muy particular de los escritos de Marx. La hemos estudiado.

Desde ese mismo paradigma, la vulgata acrítica y dogmática festejó y justificó los trabajos y artículos de Marx sobre Bolívar y sobre la colonización de la India (supuestamente reprobable en el orden moral pero absolutamente justificable en el orden del imparable progreso histórico) y de Engels sobre los "pueblos sin historia" y sobre la conquista yanqui de México. La historia humana era concebida en realidad como una teodicea, donde el Dios era El Progreso.

Ese Progreso ineluctable de las fuerzas productivas, lineal y ascendente, sólo se podía condenar éticamente pero constituía una férrea necesidad objetiva y material, aunque costara matanzas de millones y otros sojuzgamientos varios.

La historia de la humanidad se visualizaba y relataba desde la eficacia y el triunfo, no desde los oprimidos. Era una "historia desde arriba", a pesar de las proclamas y consignas. Supuestamente tenían Razón quienes de hecho habían ganado las batallas históricas. Si vencieron, sólo era posible su victoria e imposible "objetivamente" su derrota, sentenciaba con una legitimante verdad de perogrullo esta filosofía. Los derrotados y oprimidos, cuando no tenían "un programa objetivo" de desarrollo de las fuerzas productivas caían fuera de la racionalidad histórica.

Esa visión unilateral sobre el marxismo desconoció los trabajos maduros de Marx donde aquel reexamina esas primeras apreciaciones cambiando notablemente su mirada y su anterior paradigma. Sugestivamente, esos trabajos no aparecen en los manuales de marxismo -ni en los que conoció el Che ni tampoco en los posteriores- y no figuran en los cursos de formación política para los jóvenes militantes.

Habíamos observado que no es probable que el Che conociera detalladamente todos esos trabajos del último Marx, pues algunos de ellos ni siquiera estaban editados en español en la década de los sesenta. Por eso mismo resulta sumamente valiosa su lectura crítica hacia las recaídas europeístas de Marx o Engels. Sobre todo, recordemos, cuando sostuvo que: "A Marx como pensador, como investigador de las doctrinas sociales y del sistema capitalista que le tocó vivir, puede, evidentemente, objetársele ciertas incorrecciones. Nosotros, los latinoamericanos podemos, por ejemplo, no estar de acuerdo con su interpretación de Bolívar, o con el análisis que hicieran Engels y él de los mexicanos, dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o de las nacionalidades inadmisibles hoy"¹⁵. No olvidemos tampoco, como ya acotamos, que junto a esta observación el Che defiende la cientificidad de los descubrimientos de Marx otorgándoles idéntico status histórico que a los de Newton o Einstein.

¹⁵Cfr.Che Guevara: "Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana". En *Obras*. Tomo II,p.93-94.

En su horizonte, el socialismo marxista no es sólo teoría universal sino también asunción específica de la problemática mundial desde una perspectiva no colonizada: la de una revolución anticapitalista del tercer mundo occidental. Consecuentemente internacionalista con la revolución mundial -su corta y afiebrada vida resulta la mejor demostración de ello-, el Che no se confundía. No era habitante de Hamburgo o París, sino de América Latina. Su patria era América. Allí se asentaba su proyecto comunista.

Mirar entonces y hacer la historia desde abajo, desde los derrotados y oprimidos, desde los que nunca tuvieron voz -aunque quizás tampoco hayan tenido un "programa objetivo"- . Mirar y hacer la historia desde nuestra América.

Esa mirada latinoamericana desde la cual se acerca al marxismo y lo asume como su concepción del mundo lo lleva a concluir, por ejemplo, en una conferencia a los miembros del departamento de seguridad del Estado cubano, con la siguiente recomendación (tan vigente para nosotros, revolucionarios argentinos): "Como moraleja, digamos de esta charla, queda el que ustedes deben estudiar más a Latinoamérica; yo he notado en general que hoy por hoy conocemos en Cuba más de cualquier lugar del mundo quizás que de Latinoamérica, y eso es falso. Estudiando a Latinoamérica aprendemos también un poquito a conocernos, a acercarnos más, y conocemos mejor nuestras relaciones y nuestra historia"¹⁶.

El latinoamericanismo del Che no son entonces una muestra de folklore o liturgia populista. Ni tampoco una búsqueda turística del exotismo "típico" tan bastardeado en los tours del imperio. Tienen su raíz en una mirada crítica del marxismo -prolongada, incluso, hasta los mismos textos de Marx y Engels-, cuestionadora de la metafísica materialista del DIAMAT, etapista y productivista, y se expresan consecuentemente en su pensamiento económico y en su práctica política. En la reflexión pero también en la acción.

Fijémonos sino en el terreno que eligió estratégicamente para desarrollar su lucha guerrillera: la Sierra Maestra, las colonias africanas del Congo y Bolivia. Y también en varias de sus intervenciones teóricas. Por ejemplo, en su Discurso de Argel: "La lucha antimperialista no tiene fronteras", donde denuncia públicamente -como miembro del estado cubano- el intercambio desigual que las potencias del Este imponían a sus socios menores del Tercer Mundo (denuncia retomada abiertamente por Fidel Castro en su discurso del 23/VIII/1968). También en el último llamado "Mensaje a la Tricontinental", el Che expresa claramente su estrategia mundial centrada en los pueblos de América, África y Asia entendidos ahora no como la barbarie que aun no ha llegado al estadio de la civilización moderna centroeuropea sino como "el campo fundamental de la explotación del imperialismo". Un descentramiento epistemológico que para nosotros no debería pasar desapercibido.

De ahí su llamado a "crear en América Latina el segundo o tercer Vietnam del mundo". En este último escrito, luego de cuestionar a la URSS y a China "por la guerra de denuestos y zancadillas comenzada hace ya buen tiempo por los representantes de las dos más grandes potencias del campo socialista", se preguntaba el Che: "¿Está o no aislado el Vietnam, haciendo equilibrios peligrosos entre las dos potencias en pugna?".

No olvidemos que la vulgata sustentada en el paradigma unilateral de **El Manifiesto** ubicaba siempre en el proletariado europeo -"la civilización"- el eje y el centro de la revolución mundial, desconociendo lo que desde Lenin hasta hoy se produjo en el resto del mundo -"la barbarie"- . Desde ese paradigma, por otra parte superado ya por el propio Marx, resulta imcomprensible su consigna estratégica "Crear dos, tres, muchos Vietnam". Esta última no es una mera invocación propagandista sino una lógica consecuencia de su lectura crítica y descolonizada del marxismo desde el Tercer Mundo y desde América Latina.

¹⁶Cfr. Che Guevara: "La influencia de la revolución cubana en la América Latina". En *Obras*. Tomo II. p.492.

Esa misma actitud irreverente frente a la caricatura dogmática lo lleva también a criticar regiones teóricas más alejadas de la práctica política pero no menos fundamentales para el hombre nuevo, como la estética. Allí Guevara pone en discusión la doctrina artística oficial del "realismo socialista" por constituir un "dogmatismo exagerado" y por reducir el presente socialista a un pasado muerto del siglo XIX impidiendo cualquier investigación artística¹⁷. Recordemos que también Mariátegui había abierto la puerta permitiendo y alentando una contaminación y entrecruzamiento productivo entre el pensamiento de Marx y las vanguardias artísticas de la década del '20. ¿Una mera casualidad?

La mirada crítica, tanto al DIAMAT como al realismo socialista se extiende entonces a toda la vulgata litúrgica de los manuales que han ocupado en su opinión el lugar de la "Biblia" como texto sagrado e incuestionable. Guevara ironiza sobre esta dogmatización del pensamiento teórico diciendo que "por desgracia La Biblia no es *El Capital* sino el Manual".

Las "deformaciones" del socialismo -vislumbradas en sus escritos y discursos décadas antes de la caída del Muro de Berlín- se producen según su diagnóstico "porque existe una crisis de teoría y la crisis teórica se produce por haber olvidado la existencia de Marx". Esa crisis de teoría que él encontró dramáticamente consolidada en el marxismo "oficial" de su tiempo presupone también el haber perdido el rumbo y no poder utilizar las herramientas que nos legó Marx para un análisis desde nuestras propias realidades y necesidades. El esquema logicista y apriorista universal no lo permitían. Estaba prohibido de antemano. Toda creación era sospechosa, sólo quedaba copiar y repetir, deducir y aplicar. He ahí uno de los índices claves de la "crisis de teoría" que denuncia el Che.

Moral comunista y hombre nuevo

Rompiendo definitivamente con la visión materialista vulgar tan presente en pretendidos custodios de "la ortodoxia", que interpreta el marxismo como una ideología modernizadora unilateralmente asentada en las fuerzas productivas y la producción material, Guevara considera que "Marx se preocupaba tanto de los factores económicos como de su repercusión en el espíritu. Llamaba a esto 'hecho de conciencia'. Si el comunismo se desinteresa de los hechos de conciencia, podrá ser un método de distribución, pero no será jamás una moral revolucionaria"¹⁸.

En ningún momento el Che aceptaba la habitual visión dicotómica que confundía la célebre metáfora edilicia ("estructura-superestructura") del prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* con una explicación acabada de la totalidad social, recluso la conciencia y la moral al mero reflejo de la estructura productiva. Esa visión dicotómica e ingenuamente "productivista" conducía en el período de la transición socialista -cuando se discutían las vías estratégicas para llegar al comunismo- a consecuencias trágicas para los revolucionarios anticapitalistas. El evidente desprecio con que los regímenes

¹⁷Cfr."El socialismo y el hombre en Cuba". Op. Cit.p.13.Sánchez Vázquez ha intentado mostrar como este cuestionamiento explícito al realismo socialista estaba en perfecta coherencia con su concepción humanista y praxiológica del marxismo. Cfr. Sánchez Vázquez: "El Che y el arte". En *Casa de las Américas* N°169, año XXIX, julio-agosto de 1988. p.123-128 y también "El socialismo y el Che". En *Casa de las Américas* N°46, octubre de 1967.

¹⁸Cfr.Guevara: "El comunismo debe ser también una moral revolucionaria". Entrevista concedida a *Express*. Obra Citada.p.243.

burocráticos del Este trataron los problemas de la moral revolucionaria y los de la hegemonía le dan retrospectivamente la razón a Guevara.

Fue precisamente Antonio Gramsci quien más se preocupó por el evidente retraso en el desarrollo de las llamadas "superestructuras" durante la transición socialista. Esta preocupación común entre Guevara y Gramsci -aun reconociendo el vocabulario menos rico y más simple que el argentino empleaba en comparación con el del italiano- se puede encontrar en el énfasis que el primero puso en el desarrollo del comunismo como una nueva moral y una nueva manera, no sólo de distribuir la riqueza social, sino también de vivir, y en el tratamiento gramsciano de la revolución socialista como una gran reforma intelectual y moral que 'eleve a las almas simples' y construya -junto a las transformaciones económicas y políticas- una nueva hegemonía y una nueva cultura. Un proyecto todavía por realizar.

En tiempos como los nuestros, cuando la guerra entre los poderosos y los revolucionarios ha tomado como terreno de disputa a la cultura, la perspicacia de aquellas iniciales advertencias de Gramsci y del Che se han vuelto más actuales que nunca. Sin atender en primer lugar a los problemas de la ideología, los valores y la cultura jamás habrá socialismo. El régimen capitalista lo sabe y ejerce mediante sus complejos de industria cultural un bombardeo sistemático sobre las conciencias, que no por grosero se torna menos efectivo. Hay que convencer a todos y en todo momento que el socialismo es a lo sumo una bella idea pero absolutamente impracticable. El único modo posible de vivir es el de Hollywood, el Mc Donalds y Beberly Hills. Más allá está "el enemigo", aquellos "chicos malos" contra los cuales hace treinta años peleaba el Pato Donald en las historietas de Disney.

Para Guevara, los problemas de la cultura, estrechamente ligados con los de la conciencia, no son un mero reflejo pasivo y secundario de la producción material ni un apéndice subsidiario de la "locomotora económica" de las fuerzas productivas. Por el contrario, los problemas de la nueva cultura, de los nuevos valores, de una nueva hegemonía y en definitiva, de una nueva subjetividad histórica -que eso y no otra cosa es su "hombre nuevo"- son esenciales para la construcción de una sociedad cualitativamente distinta a la mercantil capitalista.

El Che, que probablemente ni se haya imaginado la fragilidad y rapidez con que desapareció el mundo y las potencias del Este, no se había equivocado al señalar los peligros. No ahora que están a la vista sino en los momentos de "auge económico" y triunfalismo político. Había que ver lejos y él lo hizo. No por genialidad sino porque había utilizado las herramientas metodológicas del marxismo de manera creadora, sin los moldes de la cristalización mental.

Su apasionado rescate del Marx humanista que prioriza el tratamiento de los "hechos de conciencia" junto a la consideración de los procesos productivos está basado en la lectura de los *Manuscritos de 1844*. Si bien es cierto que la corriente historicista de la praxis rechazaba todo humanismo especulativo de corte existencialista, tomista o neokantiano, al mismo tiempo rescataba junto a la construcción científica de *El Capital*, el análisis humanista del Marx juvenil.

Refiriéndose a los *Manuscritos*, sostiene Guevara que "incluso en su lenguaje el peso de las ideas filosóficas que contribuyeron a su formación se notaba mucho, y sus ideas sobre la economía eran más imprecisas. No obstante Marx estaba en la plenitud de su vida, ya había abrazado la causa de los humildes y la explicaba filosóficamente, aunque sin el rigor científico de *El Capital*"¹⁹. Es decir que en su óptica la problemática filosófica del joven

¹⁹ Cfr. Guevara: "Sobre el sistema presupuestario de financiamiento". En *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra citada.p.270.

Marx carece del instrumental científico que aportará la investigación de **El Capital**, pero delinea ya la dirección en la que se moverá su pensamiento maduro. Agregaba entonces que en los *Manuscritos* Marx "pensaba más como filósofo y, por tanto, se refería más concretamente al hombre como individuo humano y a los problemas de su liberación como ser social".

Si esta es la visión global de Guevara sobre el joven Marx, no cambiará su óptica cuando se refiera a la madurez y a su elaboración científica: "En **El Capital** Marx se presenta como el economista científico que analiza minuciosamente el carácter transitorio de las épocas sociales y su identificación con las relaciones de producción". Una vez caracterizado el corpus teórico de la madurez como "científico" Guevara insiste en diferenciarse de las lecturas neopositivistas del marxismo afirmando que "el peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente **el carácter humanista** (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia; la lucha de clases oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el ambiente histórico". Aquí está conjugado y resumido el eje que explica la acusación elíptica que Louis Althusser le dirige en *Para leer El Capital*. Sí, Althusser sabía de que se trataba.

¿Portadores y soportes o sujetos de la historia?

Guevara inferirá entonces que "el hombre es el actor conciente de la historia. Sin esta conciencia, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo". Y aquí debemos recalcar dos núcleos conceptuales regularmente presentes en los escritos guevaristas: (a) El énfasis depositado en la conciencia y (b) La postulación de que son los hombres quienes hacen la historia.

Con respecto a la conciencia, Guevara insistirá permanentemente en su importancia estratégica. De ahí su preocupación central por los incentivos morales y por el trabajo voluntario, que son los que apuntan a su desarrollo, y su rechazo a utilizar "las armas melladas del capitalismo" como las palancas del interés material -sobre todo individual-, el consumismo y la competencia, en el período específicamente histórico del tránsito del capitalismo al socialismo; pues a la larga terminarán por corroer desde dentro el sistema socialista (como ya le estaba sucediendo en su opinión a Yugoslavia y Polonia en los '60) y como posteriormente pudimos advertir con el bochornoso derrumbe de los años '90. Mirar estratégicamente hacia lo lejos, pero no sólo en el poster como nos quiere hacer creer el sistema.

Con respecto a la segunda hipótesis, según la cual "los hombres son los que hacen la historia", está obviamente enfrentada a las tesis de Althusser quien critica a Gramsci por sostener exactamente el mismo planteo²⁰. Para Althusser, la teoría social no puede reposar en el concepto teórico de "los hombres" o del sujeto, pues eso equivaldría a idealismo. Las versiones menos refinadas de los antiguos manuales soviéticos y de recurrentes análisis economicistas y catastrofistas se asientan en la misma matriz teórica: la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción operaría independientemente de la voluntad y conciencia de los hombres quienes sólo serían un resultado de una mecánica "objetiva", el verdadero "motor de la historia", análogo a la astucia de la razón hegeliana. En el

²⁰ Cfr. Louis Althusser: *Para leer El Capital*. Obra Citada. p.131.

reconocimiento de esa "objetividad" -al margen de la praxis y de la lucha de clases- residiría justamente el materialismo y la cientificidad de esta teoría.

Polemizando una vez más con esa visión tradicional y "oficial" del marxismo, Guevara le dará máxima importancia a la conciencia y a la política, tanto en sus teorizaciones sobre la construcción de una fuerza revolucionaria en el período de lucha previo a la revolución, como en sus teorías económicas y de gestión para el período posrevolucionario. El capitalismo nunca se derrumbará, hay que derrocarlo. Una vez derrocado, hay que seguir ininterrumpidamente luchando contra su herencia. Herencia que no está afuera sino dentro de todos nosotros.

La teoría del valor, el mercado y el plan

La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción no es mecánica. La objetividad de su correspondencia nunca opera automáticamente sino que depende de la lucha de clases y de las relaciones de fuerzas. Las fuerzas productivas no necesariamente tienen que arrastrar como una locomotora a los vagones de las relaciones de producción. En el período de transición al socialismo, los revolucionarios pueden, desde la política y el poder, dirigir la economía planificadamente acelerando o desacelerando e interviniendo activamente en el devenir, sin ocupar el papel de espectadores pasivos ante un proceso natural. No es de revolucionarios el sentarse a esperar que pase el cadáver del imperialismo por la puerta de casa ni que a continuación caiga "naturalmente" el socialismo en nuestras manos como una fruta madura. Sin praxis la objetividad es ciega. Esa intervención en la transición se realizaría, según el Che, a través del plan cuya teorización está en estrecha conexión con su marxismo praxiológico y activista.

Su lectura precisa y minuciosa de los escritos marxianos le permitirá construir un sistema teórico "científico y no apologético" destinado a explicar los procesos históricos de transición, en el plano de la gestión económica. De esta manera su concepción general acerca de la historia, la sociedad y el hombre, cobran cuerpo en la problemática precisa de la economía política.

El Che no se conforma únicamente con el tratamiento de las grandes cuestiones filosóficas, sin 'ensuciarse' con el descenso a los problemas prácticos de la transición. Fue un pensador pero también un estratega y un táctico.

Retomando una vieja tradición de los clásicos del marxismo, Guevara reubica los principales problemas de la filosofía (la libertad, el determinismo, la conciencia, la alienación, el trabajo, el tiempo libre, inclusive hasta el arte y la estética) en una estrecha relación con la política, la economía y la historia. Su argumentación en la célebre polémica de los años 1963-1964 se apoya en esa articulación.

Surgida aparentemente por problemas de economía práctica (el papel de los costos de producción) la polémica puso en el tapete cuestiones más generales como los de la política económica (en la que está inserta la economía práctica), sustentadas a su vez en teorías de economía política (la fundamental en discusión fue la ley del valor y su papel en la transición al socialismo) que se inscriben en problemáticas más abarcativas como las del materialismo histórico (focalizada en la relación de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción en una revolución del Tercer Mundo subdesarrollado).

El Che expuso su propia concepción acerca del mejor sistema de dirección económica en la transición socialista en forma polémica. Reconociendo en primer lugar que Marx no había previsto un período de transición en un país subdesarrollado, y en segundo lugar que no existía hasta ese momento una teoría marxista sistemática de la transición (los aportes realizados por Marx, Engels y Lenin no alcanzaban), Guevara propuso el Sistema

Presupuestario de Financiamiento (SPF) centrado en la planificación racional y regulación a priori de la producción y distribución social, el antiburocratismo, la separación entre el partido y la administración económica y la negación de la autonomía financiera de las empresas y del predominio del estímulo mercantil material.

Cuestionando al comandante Alberto Mora (quien sostenía que "el valor es la relación entre los limitados recursos disponibles y las crecientes necesidades del hombre") y al profesor Charles Bettelheim, el Che defendió una concepción historicista del valor, pues para él esta categoría no remite a las necesidades humanas (el capitalista no produce para satisfacer necesidades sino para valorizar el capital produciendo plusvalor) ni a las fuerzas productivas o a la naturaleza, sino al trabajo abstracto inserto en relaciones sociales de producción históricamente específicas del Modo de producción Capitalista, y por lo tanto, no válido para la transición al socialismo. Valor, trabajo abstracto y fetiche -recordemos- eran una trilogía absolutamente inseparable.

Para él, "Marx identifica la idea de valor con la de trabajo abstracto" y si en la transición rigiera esta ley, "tendríamos que empezar a estudiar minuciosamente los puntos flojos para tratar de tomar medidas prácticas, a posteriori nuevamente, y corregir la situación por tanteos sucesivos".

El valor, entonces, implica regulación, control y equilibrio a posteriori y por tanteos, mientras que el plan implica regulación, control y equilibrio a priori, es decir, dirigidos consciente y racionalmente²¹. Los términos "a priori" y "a posteriori" remiten en la teoría marxista del valor -y así los lee correctamente el Che- a la secuencia respectivamente anterior o posterior a la producción y el intercambio según la cual se distribuye el trabajo social global de una sociedad. Si la distribución es posterior, no se puede controlar -la economía marcha entonces en forma automática, como si tuviera vida propia, "de manera fetichista", dice Marx en *El Capital*- y se desperdicia trabajo social. De manera que, según Guevara, esa regulación a posteriori y por tanteos que es el mercado, conduce de nuevo al capitalismo. De ahí que postulara la relación entre mercado y plan como contradictoria y antagónica.

El plan es concebido por él como la acción de la voluntad del hombre que concientemente elabora, realiza y controla la producción, la distribución del trabajo en las distintas ramas y la relación entre acumulación y consumo con vistas al más eficaz resultado de reproducción social de las relaciones socialistas. Toda su artillería teórica la enfoca contra el llamado "socialismo de mercado" basado en la autogestión financiera y el estímulo material individual con las consecuentes pérdidas de conciencia social. Paradójicamente, a pesar del evidente fracaso en ese sentido de la URSS, hoy este "socialismo con mercado" es levantado como bandera de renovación antidogmática del marxismo por importantes sectores de la intelectualidad progresista. Marxismo contractualista en lo político y socialismo con mercado en lo económico, una curiosa y maloliente amalgama con los postulados clásicos de Adam Smith y John Locke. Un verdadero desarme revolucionario.

Falsamente se identifica planificación con stalinismo, de donde se deduce que el mercado -y el valor que lo rige- se tornan categorías ahistóricas, eternas e insuperables. Un proyecto más bien que endeble, al menos desde la epistemología crítica y desde los valores revolucionarios.

²¹ Como parte de esa regulación a priori se encontraban los precios. Estos no debían convertirse en la transición socialista simplemente en la expresión monetaria del valor de las mercancías. Por el contrario, el Che pensaba que la planificación racional podía modificarlos para privilegiar determinadas ramas productivas sobre otras -en función de las necesidades sociales-, violando la ley del valor aunque siempre teniendo en cuenta los equilibrios globales. Uno de sus colaboradores en el Ministerio de Industria nos contaba: "Al respecto el Che tenía un chiste sumamente ilustrativo: cuando todo el mundo fuera comunista habría que mantener capitalista a Andorra... para así saber cuales eran los precios reales". Conversación [no grabada] con Enrique Oltuski. La Habana, 11/II/1999.

Este tipo de "socialismo" ya se aplicaba experimentalmente en aquella época en Polonia, Yugoslavia y en las reformas económicas en la URSS. Las críticas que el Che Guevara desarrolla públicamente -más de dos décadas antes de la estrepitosa caída del Muro de Berlín- a este tipo de "socialismo" y a las consecuencias a las que conducía (claramente identificables hoy en día para nosotros, habitantes de los años '90) son quizá una de las piezas claves que nos permite aprehender el pensamiento de este revolucionario argentino como una auténtica alternativa teórico-política al sistema euro oriental y al de sus remozados discípulos contemporáneos.

Como los partidarios del mercado se apoyaban en el Lenin de la NEP (Nueva Política Económica), Guevara sostuvo: "El Lenin de los años 20 es tan sólo una pequeña parte de Lenin, porque Lenin vivió mucho tiempo y estudió mucho. Una vez me atreví a decir que había tres Lenins, ahora hay quien dice que no serían tres sino dos. Es un hecho que entre el Lenin de *El Estado y la Revolución* y de *El imperialismo, etapa superior del capitalismo* y el Lenin de la NEP hay un abismo"²². En su opinión, Lenin era un político y por lo tanto debía hacer concesiones. La NEP era una de ellas, aunque los partidarios del "cálculo económico" la tomaran como una salida estratégica, como un modelo ideal, abstrayéndola de la situación histórica en la que se produjo.

El "Sistema presupuestario de financiamiento" expuesto por Guevara se oponía al sistema de la "autogestión financiera de las empresas" o "cálculo económico", tal como se practicaba en la época en Yugoslavia, Polonia y parcialmente en la URSS. Este último sistema era defendido teóricamente por Charles Bettelheim y postulaba, retomando la tradición de Stalin, la vigencia del mercado, del dinero y de la ley del valor, aún en el período de construcción del socialismo.

Los planteos económicos del Che estaban en consonancia con su humanismo teórico pues la ley del valor implicaba en su óptica el sometimiento y la dirección de "un frío ordenamiento y un cordón umbilical invisible" que unía el mercado al hombre enajenado. Este último, subjetividad disciplinada y heterónoma, ve regida su vida por las leyes de capitalismo que son ciegas para el común de la gente y que constituyen una verdadera "jaula invisible"²³, donde efectivamente los hombres dejan de ser sujetos activos para transformarse en simples efectos de procesos que se han vuelto autónomos y que no controlan. Padre de la criatura, el hombre termina convirtiéndose en su hijo. Frankenstein escapa al control y asume el timón. El mercado y el valor no aceptan compartir el mando, a la larga terminan dirigiendo sólo ellos.

Esta jaula invisible de las leyes mercantiles presupone altas cuotas de irracionalidad, fetichismo y alienación. Por eso la importancia que él le otorga a la lucha por ir eliminándolas para poder someter el proceso de producción e intercambio al control racional y conciente de los seres humanos, quienes realizando el trabajo por resolución interna y no por "necesidad de venderse como mercancías" crean la posibilidad de liberarse de la enajenación. La gran apuesta del socialismo debe ser desalienante y liberadora.

Cuatro años más tarde, en 1968 -con el Che ya muerto-, polemizando con Paul Sweezy en la *Monthly Review*, Charles Bettelheim volvía a insistir en las mismas tesis que le opuso al Che en el debate económico, desarrollando esta vez explícitamente las elípticas alusiones que hacía Althusser en *Para leer El Capital*. Decía entonces Bettelheim -fervorosamente partidario desde los círculos althusserianos de la revolución cultural china- que "los discursos de Fidel y los escritos del Che" expresaban "una fracción radicalizada de la

²² Cfr. "El Plan y el hombre" (5/XII/1964). En *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra Citada.p.71.

²³ Cfr. Ernesto Guevara: "El socialismo y el hombre en Cuba".p.6 y 12.

pequeño burguesía", que eran "utópicos y peligrosos", que la lucha por la desaparición de las relaciones mercantiles y del dinero en el socialismo era "un mito" y que toda la operación teórica de oponer la planificación al mercado conducía inexorablemente a "efectos de oscurecimiento ideológico"²⁴. Aun después de su muerte, la "ortodoxia" no podía terminar de digerir el humanismo historicista del Che. Seguía siendo una herejía "utópica", peligrosa, inclasificable y radicalmente subversiva.

²⁴Cfr. Charles Bettelheim: "Respuesta a Paul Sweezy", (15/XII/1968). En Paul M. Sweezy y Charles Bettelheim: *Algunos problemas actuales del socialismo*. Madrid, Siglo XXI, 1973.p.28-35.

Por la revolución mundial

(Un comentario al “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”²⁵)

Al elaborar el programa de la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo optamos por seguir las recomendaciones metodológicas de Carlos Marx. Nos parecía no sólo lo más acertado sino también lo más útil. En Marx, el método de exposición de lo que uno ha estudiado consiste en partir y comenzar por lo más maduro, lo más desarrollado, el resultado final para, a partir de allí, remontarse hacia atrás, hacia el pasado, hacia las condiciones de posibilidad que constituyeron en su despliegue a lo largo de la historia y en su desarrollo la posibilidad que genera el resultado “maduro”. Finalmente, una vez que se recorre ese proceso de génesis y constitución histórica, volver al presente, volver al resultado final. Pero esa “vuelta”, ese retorno, implica haber recorrido todo un camino en el medio, haber recorrido todas las mediaciones. El retorno del final nunca es igual al abordaje del principio. A ese método se lo ha denominado de diversos modos: “círculo concreto-abstracto-concreto”, “método procesual-estructural”, “método histórico-lógico”, “método progresivo-regresivo”, etc.,etc. No es ésta la ocasión para profundizar en ello. Simplemente queríamos dejar en claro, queríamos explicitar el presupuesto metodológico desde el cual nos proponemos abordar el estudio del Che.

Nos pareció interesante comenzar la Cátedra con el texto más “maduro” de Guevara. Aquel que fue considerado uno de sus últimos mensajes políticos. Históricamente fue algo así como su “testamento político” (aunque el Che no lo pensó en esos términos, porque no se pensaba morir..., ¡no fue a Bolivia a morir como un mártir ni un suicida!, como dicen por allí algunos biógrafos apresurados y malintencionados...). Pero, de algún modo, su último mensaje, el “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental” resume su apuesta política madura a favor de la revolución mundial, contra el imperialismo, por el socialismo.

Por eso comenzamos por allí. No es un capricho. No es arbitrario. Este mensaje conserva, según nuestra modesta opinión, en **sus trazos esenciales y estratégicos**, vigencia en la actualidad. No en aquello que se fue con el viento de la historia o que pertenece ya a la historia, al pasado, a lo pretérito, sino en **aquello que define una perspectiva revolucionaria integral, universal, “globalizada” para utilizar un término muy en boga en nuestra época....**

No casualmente el Che había señalado en “El socialismo y el hombre en Cuba”, su principal texto teórico, que: *“El revolucionario, motor ideológico de la revolución dentro de su partido, se consume en una actividad ininterrumpida que no tiene más fin que la muerte, a menos que la construcción se logre **en escala mundial**. Si su afán de revolucionario se embota cuando las tareas más apremiantes se ven realizadas a escala local y se olvida el internacionalismo proletario, la revolución que dirige deja de ser una fuerza impulsora y se sume en una cómoda modorra, aprovechada por nuestros enemigos irreconciliables, el imperialismo, que gana terreno. **El internacionalismo proletario es un deber pero también es una necesidad revolucionaria**”*. Por eso, con el máximo de los respetos, creemos que el internacionalismo y el intento de globalizar las luchas anticapitalistas no nació precisamente en Seattle...

²⁵ El siguiente texto fue elaborado a partir de una clase pública desarrollada en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo el 10/5/2002.

Después intentaremos ir desagregando los diversos componentes internos de su pensamiento integral, de su perspectiva totalizante del socialismo y el lugar que el sujeto juega en su creación, para, hacia el final, regresar hacia el presente, a la vigencia del pensamiento revolucionario del Che en la actualidad.

Ese es el criterio metodológico de esta Cátedra.

Entonces, lo que nos proponemos discutir hoy en la Cátedra tiene que ver con el primer texto que vamos a estudiar. Porque no podemos empezar con la primera carta que Guevara envía a sus familiares cuando está viajando como mochilero, porque eso no es representativo del conjunto del pensamiento político del Che. Entonces se nos ocurrió que era más interesante empezar por el final, empezar por el texto más “maduro” del Che, el que sintetiza toda **su visión estratégica de la revolución mundial**, para después sí, una vez que uno tiene el panorama global del pensamiento del Che, ir hacia los orígenes, ir hacia la genealogía, ir hacia los procesos de constitución –mediados por la práctica insurgente y por los debates teóricos y políticos–.

El presupuesto metodológico consiste, entonces, en desarrollar un abordaje analítico a partir de un sentido histórico. Porque para nosotros el Che no es Dios, el Che no nace de una burbuja ni viene de un plato volador y cae al planeta Tierra: como sujeto pensante y actuante es producto de una época.

Y si uno no sabe en qué contexto se dieron esos debates, qué fue la revolución cubana, cómo surgió el movimiento antiimperialista continental, etc.; aparece la figura del Che aislada, y por lo tanto uno lo convierte en un héroe, en un ícono de adoración irracional. Y para nosotros no es eso. Por eso vamos a intentar hacer una aproximación histórica, porque el método de Marx es, justamente, un método historicista y dialéctico. La dialéctica marxista es histórica. Se articula a partir de la historia.

Este texto del Che fue publicado por primera vez hace 35 años, el 16 de abril de 1967, en un suplemento especial de una revista que sigue saliendo hoy, que se sigue publicando actualmente: *Tricontinental*.

¿De dónde surgió el nombre de la revista? Cuando el texto se publica, Ernesto Guevara está en Bolivia, y todavía no se sabía públicamente que él estaba ahí. El nombre de la *Tricontinental* proviene de una conferencia mundial que se hizo en enero de 1966 en La Habana. Se llamó la Conferencia Tricontinental de los Pueblos. Agrupó a pueblos de los tres continentes que en aquel momento estaban desarrollando la lucha antiimperialista y que están presentes en el texto del Che: América Latina, Asia y África. De la Conferencia Tricontinental participaron - el Che hace referencias, unas veces abiertas, otras implícitas - los dos grandes “colosos” que en aquella época encabezaban lo que se suponía era la alternativa al capitalismo: la Unión Soviética y China.

En la Conferencia Tricontinental se formaron informalmente tres bloques. Allí hubo una delegación argentina muy importante. Una delegación plural y heterogénea, con representantes marxistas, peronistas de izquierda, socialistas, comunistas, etc.

La Conferencia Tricontinental - el mensaje del Che no se entiende al margen de ese momento histórico - se dividió en tres grandes bloques políticos, tres grandes “grupos de opinión” para llamarlos de algún modo: a la hora de votar, a la hora de discutir qué era el imperialismo, cuáles eran los métodos para enfrentarlo, cuál era el eje de la lucha...

Por un lado, el **bloque encabezado por la Unión Soviética**, acompañado por la mayoría - no todos - de los partidos comunistas latinoamericanos.

Por otro lado, el **bloque de China**, acompañando por Indonesia, algunos países africanos, y unos pocos partidos comunistas latinoamericanos.

Y el tercer bloque estaba **encabezado por Cuba, acompañada de Vietnam**, que llevó una importante delegación, tanto de Vietnam del Norte - en esa época estaban divididos

por el imperialismo en dos países - como también del Frente de Liberación de Vietnam del Sur (Vietcong). El tema de Vietnam es muy importante en el pensamiento político y estratégico del Che.

Muy bien: este tercer bloque estaba conformado por Cuba, Vietnam, y acompañados por el PC de Venezuela, encabezado por Douglas Bravo, que seguía la línea del Che Guevara y Fidel Castro, en “oposición” a la línea soviética. También muchos otros países africanos. Y además partidos y movimientos revolucionarios latinoamericanos. Porque era una Conferencia que agrupaba a Estados, pero también a partidos y movimientos. Algo similar – aunque al mismo tiempo distinto (menos masivo en el número de asistentes, aunque más radicalizado en cuanto a posiciones y definiciones políticas...) - a lo que es y fue durante la última década el Foro de San Pablo, primero, y más tarde el Foro Social Mundial de Porto Alegre. Pero en esa época, las ONG’s no existían, entonces iban los Estados no-capitalistas, y partidos, movimientos, frentes, grupos guerrilleros del Continente. La Conferencia Tricontinental tenía un componente mucho más radicalizado que el Foro Social Mundial. Se discutían los “cómo”, pero nadie discutía que la perspectiva era el socialismo. Ese era el suelo común, bien distinto al del Foro Social Mundial...donde conviven corrientes muy heterogéneas, desde aquellas que creen que “otro mundo es posible...con la revolución socialista” hasta aquellas otras donde ese “otro mundo posible” se asemeja demasiado al estado de bienestar o a la socialdemocracia europea.

En la Tricontinental el bloque de Cuba y Vietnam levantaba como método fundamental de lucha contra el imperialismo, la lucha armada, a la que paradójicamente se opusieron allí tanto la delegación china como la soviética. Era una época de pleno conflicto chino-soviético, eso aparece en el texto del Che. La República Popular China, que logra el triunfo de su Revolución en el año 1949, a comienzos de los años ’60 se distancia del que había sido su principal aliado, la Unión Soviética, y empieza una confrontación muy fuerte entre ambos, incluso con ejércitos paralelos en las fronteras, con riesgos de guerra. Y esa división se generalizó en todo el mundo. Todos los partidos comunistas empezaron a dividirse en “prosoviéticos” y “prochinos”.

Ese conflicto está presente en el pensamiento del Che. Amargamente, porque él señala muchas veces la “guerra de zancadillas” que estaban haciendo las dos superpotencias socialistas, y ambas estaban dejando solo y aislado a Vietnam...

En Argentina gobernaba entonces el general Onganía, después del golpe de estado de junio del ’66.

Esos años, cuando el Che escribe este texto, fueron los de una década de rebeldías políticas y culturales al mismo tiempo. Fue una década donde se independizó Argelia, luego de una guerra sangrienta y cruel en la cual el ejército francés - el hoy famoso Le Pen era un torturador en Argelia... - implementó la tortura sistemática y luego se las enseñó a nuestros generales en la Escuela de Guerra argentina. Varios países africanos se descolonizaron. En los países capitalistas desarrollados hubo una ola de grandes huelgas fabriles, como en Italia, por ejemplo. Y una gran efervescencia estudiantil durante toda la década. En el ’68, un año después del asesinato del Che, florecen el “mayo francés”, también en EE.UU., Alemania, Japón, en México, etc.

Y en el plano cultural, no debemos olvidar, como parte del contexto, fue una década donde afloraron un conjunto de teorías y de corrientes críticas, contestatarias, con pretensiones revolucionarias, en el terreno de las ciencias sociales y de la política. La rebeldía contra el sistema no sólo atravesó a la práctica política y a la militancia política. También “cortó en dos” la vida científica y la vida cultural.

Por ejemplo, **la teoría de la dependencia**, que surgió entre algunos intelectuales latinoamericanos como crítica de la economía política “oficial” de aquellos años. Una crítica

contra la teoría que tenía en aquella época la CEPAL (Comisión Económica Para América Latina). La CEPAL era una institución ligada a las Naciones Unidas que proponía que los países latinoamericanos, para salir de la pobreza y el subdesarrollo se tenían que “modernizar”. Y modernizar implicaba para ellos... introducir el capitalismo en la agricultura, desarrollar grandes vías de comunicación, etc.

La teoría de la dependencia sale a cuestionar eso: plantea que no tiene sentido creer que los países latinoamericanos no tienen un capitalismo muy desarrollado y que si adelantamos un poquito vamos a ser como EE.UU., sino que plantea que el capitalismo es un sistema mundial, donde **América Latina es parte de la periferia**, y el **imperialismo es parte de las metrópolis**. El “subdesarrollo” entonces, es la consecuencia necesaria del sistema mundial capitalista, no un hecho accidental o accesorio de segundo orden.

Es también la década en la que surge la **Teología de la Liberación**, aunque todavía no con ese nombre. Probablemente, el nombre se lo proporciona en 1974 un teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez. Pero ya la práctica estaba en ese momento: Camilo Torres es uno de los principales y máximos exponentes de esta corriente, y en el Mensaje del Che aparece Camilo Torres...

En el plano de la estética, fue una década de modernización cultural donde la vanguardia se entrecruzó con la política. En Buenos Aires, el célebre Instituto Di Tella se fractura y se generan expresiones militantes, donde la vanguardia artística se entrecruza con la vanguardia política, como es el caso de “Tucumán Arde”.

Mientras tanto, en EE.UU, en las metrópolis imperialistas, también fue una década de fermento, de crítica, y de “indisciplina social”. Fue la década del “hippismo”, que se puede discutir si era o no revolucionario, pero era una década de cuestionamiento a la sociedad de consumo y a sus normas de vida. Hasta en el plano de la literatura aquella fue una década muy revulsiva en EE.UU.: fue la época de la “generación beat”, con escritores “malditos” como Burroughs, como Kerouak, que elogiaban el hacer grandes viajes con la mochila al hombro y no trabajar mansamente en una oficina o en una fábrica.

En el plano de la sociología fue una década donde se cuestionó la disciplina como disciplina misma, incluso en EE.UU. Un gran pensador, Charles Wright Mills, cuestionó a toda la sociología norteamericana por ser cómplice en las guerras de rapiña de EE.UU. Los sociólogos yanquis, decía Wright Mills, investigan cómo dominar mejor, cómo hacer mejor la guerra. Un discípulo suyo, Alvin Gouldner, señalaba que los sociólogos académicos norteamericanos estudian cómo ganar la guerra de Vietnam, cómo neutralizar la protesta de los negros, de los afroamericanos en Estados Unidos. Los sociólogos “científicos” –el estructural-funcionalismo, por ejemplo- son cómplices del sistema, decían Wright Mills y Alvin Gouldner.

Asimismo, aquella fue una década donde se dio un debate mundial sobre el tema del humanismo y el marxismo, si son o no compatibles. El Che Guevara tomó posición pero no fue el único que escribió, hubo una literatura muy importante en esa década, sobre el tema del “joven Marx”, el problema de la alienación - una categoría que hoy se incorporó al lenguaje de la vida cotidiana, pero que es de origen filosófico - y el terreno de esa discusión fue la década del '60.

Este es un esquema muy general, sumamente abstracto y limitado, de las grandes líneas de emergencia de nuevas corrientes de ciencias sociales, de indisciplina social y renovación cultural que convergieron en aquel tiempo.

Lo que queremos expresar al mencionar algunas de estas rupturas y estas emergencias –aquí sólo mencionadas, habría que estudiarlas en profundidad- es que **el Mensaje del Che no está escrito “en el aire”**. Es el producto, el punto de llegada de una década que en todo el mundo, desde Asia, América Latina y África hasta las metrópolis norteamericana,

alemana, inglesa, etc., **estaba fermentada por la indisciplina y la búsqueda de nuevos horizontes.**

Se podría pensar, por ejemplo, que la disciplina social que el capital le había impuesto a la fuerza de trabajo a nivel global mundial a través de dos guerras mundiales, se empezó a resquebrajar en la década del '60. Fue una década de gran rebelión contra el capital, a la que siguió, en la década del '70, una contrarrevolución que hoy se conoce popularmente como el "neoliberalismo". Esta década donde aparecen Pinochet (uno de sus iniciadores a nivel mundial), luego Margaret Thatcher, Ronald Reagan, todo el conservadurismo...

Pero la década del '60 es justo el interregno entre el fin de la disciplina de la fuerza de trabajo, que se implementa sobre todo en Europa Occidental a partir de la Segunda Guerra Mundial, y la contrarrevolución neoliberal. Se ubica justo en el medio.

Luego de contextualizarlo, pasemos entonces al texto del Che. Para señalar puntos de discusión.

Primer punto: el Che empieza escribiendo que aquella es una década de "optimismo", porque supuestamente hay paz: "*Hay un clima de **aparente optimismo** en muchos sectores de los dispares campos en que el mundo se divide*". Más adelante Guevara se pregunta si la paz que genera el optimismo es real.

¿A qué está haciendo referencia con esta curiosa referencia al optimismo y la paz? Fundamentalmente, a la política oficial que en aquella época tenía la Unión Soviética, que se llamaba, en el lenguaje de sus dirigentes, la "**coexistencia pacífica**": la posibilidad de competir con el imperialismo en el terreno económico y en el terreno ideológico, pero no competir con el imperialismo en el terreno político-militar. Recordemos que después de la Segunda Guerra Mundial hubo un reparto del mundo, de "zonas de influencia", en un acuerdo famoso en Yalta. Allí, la Unión Soviética se comprometía a "no generar disturbios", a no apoyar activamente a movimientos revolucionarios en la zona de influencia norteamericana y occidental. Y efectivamente fue así: gran parte de las rebeliones y revoluciones, desde la rebelión juvenil del Mayo Francés de 1968 hasta la Revolución Cubana de 1959 o las guerrillas africanas, no tuvieron apoyo soviético. O, si en alguno de estos casos lo tuvieron, nunca fue un apoyo abierto y contundente. A pesar que la URSS tenía una cantidad de armas impresionante, incluso un gran arsenal nuclear... La URSS apoyó a Cuba mucho después, pero la vieja idea difundida, según la cual "Sin el apoyo ruso no se hubiera producido la revolución cubana", es un poquito –para decirlo elegantemente– unilateral, porque la revolución triunfó en 1959 sin armas soviéticas, sin asesores soviéticos, sin tropas soviéticas, sin dinero soviético, sin diplomacia soviética. El vínculo entre Cuba y la URSS es posterior al triunfo de la revolución.

El Che Guevara polemiza con esa tradición de la coexistencia pacífica, cuando habla al comienzo de su mensaje del "desmedido optimismo" que reina, como si viviéramos en paz porque no hay guerra mundial, y entonces se pregunta si la paz será verdadera. Está discutiendo con la posición soviética.

¿Dónde se puede encontrar esto? Porque quizás algún compañero pueda desconfiar de lo que estamos diciendo, y tal vez plantear que la URSS no decía eso...

Muy bien, además de las opiniones que todos podemos legítimamente sostener, hay documentos. Hay pruebas escritas.

Por ejemplo, hay documentos de una conferencia mundial de la corriente prosoviética varios años anterior a la Tricontinental (recordemos que la Internacional Comunista fundada por Lenin había sido disuelta por Stalin en 1943) donde se sancionó la "coexistencia pacífica" y la estrategia de "tránsito pacífico" como doctrina oficial. En su declaración se planteaba que: "*La clase obrera y su vanguardia el partido marxista-leninista **tienden a hacer la revolución por vía pacífica** [...] En varios países capitalistas, la clase obrera, encabezada*

por su destacamento de vanguardia, puede **conquistar el poder estatal sin guerra civil**²⁶. Esta Conferencia agrupó - así decía la liturgia de la época - a todos los partidos comunistas y obreros del mundo (en realidad, sólo a los que estaban enrolados en la línea pro-soviética). Allí encontramos que, explícitamente, se sostiene que el camino hacia el socialismo tiene que ser un camino pacífico, es decir, que tiene que haber una **“vía pacífica al socialismo”**.

Una formulación teórico política que después, de manera trágica, y con toda la honestidad revolucionaria que tuvo, al punto que entregó su vida en este proyecto, intentó llevar a cabo Salvador Allende en Chile. La transformación del capitalismo y su tránsito al socialismo **por vía pacífica, y fundamentalmente parlamentaria e institucional**. Muchas veces, cuando se recuerda y se machaca con “el fracaso” del Che en Bolivia, no se dice una sola palabra del supuesto “triumfo”, de la supuesta “viabilidad”, del supuesto “realismo” que habría acompañado al camino alternativo frente a la propuesta del Che, es decir, al camino emprendido por Salvador Allende y sus compañeros y compañeras.

Esto lo planteamos, demás está decirlo, con todo el respeto del mundo y toda la admiración personal por Salvador Allende, por su integridad ética y política y por su entrega a los valores más nobles de la humanidad. Pero, al mismo tiempo nos preguntamos: ¿no vamos a extraer ninguna consecuencia política de 1973, ninguna conclusión teórica del supuesto “triumfo de la vía pacífica al socialismo” que nos proponen – todavía hoy...- como alternativa viable y realista frente al supuesto fracaso del Che Guevara?

Años después, esa misma doctrina de la vía pacífica preconizada por los soviéticos desde fines de los años '50 y ensayada por Salvador Allende y la Unidad Popular en Chile hasta 1973, la adoptó como estrategia oficial el **“eurocomunismo”**. Es decir, los partidos comunistas de Francia, Italia y España, a mediados de la década del '70, antes de emprender el rumbo hacia la socialdemocracia (en el caso italiano).

Gran parte de los teóricos académicos europeos actuales –o de los últimos años- que promueven la peregrina idea de que “no hay que luchar por el poder”, de que “la idea de revolución es vieja y anticuada”, de que el marxismo constituye apenas una antigua ideología economicista “que no entiende de política y aplasta a los movimientos sociales”... son hijos directos del eurocomunismo. Conformaron sus bases teóricas y filosóficas en el interregno europeo que se abre con la derrota de 1968 y se cierra con el auge del eurocomunismo y la “vía pacífica”. Conviene no olvidarlo a la hora de discutir el problema del poder...

Pero en la década del '60, esa era la posición oficial de la Unión Soviética. **Exactamente contra esa posición discute el Che Guevara en este “Mensaje”, cuando comienza problematizando la noción de “paz”.** ¿A qué llamamos “paz”? ¿Cómo vamos a construir una paz mundial real, que no presuponga al mismo tiempo guerras de masacre permanente?

El Che plantea también otro tema para discutir: formula la idea y la noción del **imperialismo entendido como sistema mundial**. En esa época, no estaba de moda pensar así. Hoy en día, hasta cualquier periódico burgués de cuarta categoría nos habla de “sistema mundial”, de “la globalización”, de “orden mundial”. Hasta el diario *La Nación* o *Ámbito Financiero* [diarios argentinos de extrema derecha y sumamente conservadores], hablan de “la globalización”.

En aquella época, hablar de “sistema mundial”, no era lo que predominaba en el discurso político, a pesar de que en el pensamiento político del Che esa idea constituye **el eje de su estrategia**.

Algunos años después, un académico norteamericano, Emmanuel Wallerstein, publicó varios tomos a partir de 1974, para entender la historia del capitalismo como un

²⁶ Declaración de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros. Bs.As., Anteo, 1960. Che Guevara. El sujeto y el poder

sistema mundial. La idea consiste en no estudiar el capitalismo país por país –separados y aislados- sino en forma inversa, ya desde sus inicios, a partir de la transición desde el feudalismo al capitalismo, entendiéndolo como un sistema mundial. Y después se puso de moda eso en la Academia, también. Uno de los últimos libros que discuten sobre esta idea es el texto de Toni Negri: *Imperio*²⁷.

Negri también plantea hoy al capitalismo como una sociedad mundial...Aunque da la impresión que cuando Negri dice por allí que “los viejos internacionalistas proletarios”, “los viejos revolucionarios”, no tenían una visión mundial, sino una visión país por país, está planteando las cosas de manera completamente unilateral y forzada. Basta leer el “Mensaje” del Che para corroborar que su perspectiva no tiene nada que ver con lo que plantea Negri.

¿No será que cuando Negri habla, polémicamente, contra “los viejos internacionalistas”, “los viejos revolucionarios”, que no llegaban a mirar al mundo como una unidad...está pensando en realidad en sí mismo? Sería mejor que hablara en primera persona...en lugar de atribuir al conjunto de la izquierda mundial sus propias debilidades de los años '60 –por ejemplo su limitación eurocéntrica, su provincianismo político reducido a Italia y a Europa Occidental-.

Otro tema para discutir: ¿cuál es el campo privilegiado de la lucha en el planteo del Che?

El Che Guevara allí prioriza, como lo hacía la Conferencia Tricontinental: Asia, Africa, América Latina. Ese es el eje principal –no único- de la confrontación con el imperialismo.

Tampoco era común esto, porque en la tradición revolucionaria existió, durante mucho tiempo - y hoy sigue existiendo - un fuerte **eurocentrismo**.

¿Qué significa decir esto? Que hasta que no se libere la clase obrera inglesa o alemana, nosotros, los de América Latina, Asia y Africa, no tenemos nada que hacer...Mejor cruzarnos de brazos.

Esta visión, supuestamente “marxista”, todavía hay quien la repite, en el campo académico. Y muchos marxistas europeos, que se sienten genuinamente revolucionarios, continúan hoy repitiendo y reflatando con variados ropajes esta misma idea. Algunos lo escriben, otros simplemente lo piensan y no lo dicen. Pero sus estrategias políticas se asientan implícitamente en esta visión.

El Che pone esto duramente en discusión. De manera ácida, dura, mordaz, polémica.

Otro punto en discusión es **el papel de la OEA y de las Naciones Unidas**. Esto sigue aún hoy en debate. Es un tema que tenemos que seguir discutiendo, si para nosotros es confiable lo que dicen las Naciones Unidas, que han avalado todas las guerras, que se han puesto siempre –en nombre del “derecho internacional”...- del lado de los poderosos. El Che tenía una opinión muy fuerte al respecto. Dice explícitamente: “*las Naciones Unidas y la OEA son máscaras del imperialismo*”. Por lo tanto jamás las vamos a aceptar como una fuente fidedigna. Bajo la bandera “neutral” y “equidistante” de las Naciones Unidas se han masacrado y se han bombardeado pueblos enteros. En la época del Che y hoy en día no ha cambiado mucho el asunto. Quizás ha empeorado...

Por otra parte, Guevara sostiene que “*Vietnam, esa nación que representa las aspiraciones, las esperanzas de victoria de todo un mundo preterido, está trágicamente solo*”. ¿Por qué “solo”? Pues porque Vietnam está aislado en su enfrentamiento con EEUU. El Che critica aquí a las dos superpotencias (China y URSS): “ [...] *Pero también son culpables los que en el momento de definición vacilaron en hacer de Vietnam parte inviolable del territorio socialista, corriente, sí, los riesgos de una guerra de alcance mundial, pero también obligando a una decisión a los imperialistas norteamericanos. Y son*

²⁷ Cfr. Nuestro *Toni Negri y los desafíos de Imperio*. Madrid, Campo de Ideas, 2003.
Che Guevara. El sujeto y el poder

culpables los que mantienen una guerra de denuestos y zancadillas comenzada hace ya buen tiempo por los representantes de las dos grandes potencias del campo socialista".

De esta forma el Che le cuestiona al Pacto de Varsovia (un pacto de asistencia recíproca en el plano político-militar que tenían la Unión Soviética y los países del Este) por qué no incluyeron a Vietnam dentro de su territorio inviolable. Si las potencias imperialistas invadían Polonia había guerra mundial, si invadían Rumania había guerra mundial. Si invadían o bombardeaban la Unión Soviética había guerra mundial. ¿Pues por qué, entonces, si invadían o bombardeaban Vietnam no había guerra mundial? ¿Qué razones geopolíticas llevaban a dejar solo a un pueblo del Tercer Mundo para que impunemente lo desangren, y no tomarlo como un territorio propio?

Por último, el Che plantea las tareas continentales de América Latina. Este tema sigue pendiente en la izquierda argentina y latinoamericana aún hoy. El Che es muy terminante: tiene una formulación muy famosa, que es casi idéntica a la formulación de 1928 de José Carlos Mariátegui, que dice que la tarea actual es ***“o revolución socialista, o caricatura de revolución”***.

Él en ningún momento acepta que en América Latina las tareas consistan en construir una “revolución nacional”, “democrática”, “progresista”, o un “capitalismo con rostro humano” que deje para... el día de mañana el socialismo. Plantea de una manera muy tajante, muy polémica, que si no se plantea la revolución socialista, eso es “una caricatura de revolución”, y que a la larga termina en fracaso o en tragedia, como pasó tantas veces.

Después también aborda el tema de la burguesía, a la que Guevara no denomina “nacional” sino “burguesía autóctona”. Un tema que ha vuelto, en los últimos años, en propuestas y debates de economistas e historiadores nacional-populistas o de centroizquierda que plantean que hay una burguesía nacional latinoamericana, que esa burguesía es un aliado nuestro, que tenemos que hacer alianzas con las burguesías nacionales contra el imperialismo en defensa del mercado interno, y eso implica toda una serie de políticas de alianzas en el terreno ideológico, cultural, etc.

Por contraste, el Che plantea que las burguesías autóctonas son parte del imperialismo, que no tienen autonomía propia: ***“las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo –si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola”***. Esto fue formulado casi una década antes del plan de Martínez de Hoz...[ministro de economía de la dictadura militar argentina de 1976 encabezada por el general Videla]. Es decir, que para Guevara no habría que haber esperado a 1976 para, recién allí, empezar a pensar que la burguesía nacional no puede dirigir.

¡No!. Casi una década antes de la supuesta desindustrialización, ya el Che descrea de la capacidad emancipadora de la burguesía autóctona latinoamericana (“nacional” para sus defensores...).

Asimismo, Guevara plantea el tema de la confrontación armada, y tiene una formulación (que podemos discutir, también) donde señala los límites, muy fuertes (pensemos en la rebelión popular del 19 y 20 de diciembre de 2001, donde muchos de nosotros participamos...) de la lucha callejera.

“Y los combates no serán meras luchas callejeras de piedras contra gases lacrimógenos, ni de huelgas generales pacíficas; ni será la lucha de un pueblo enfurecido que destruya en dos o tres días el andamiaje represivo de las oligarquías gobernantes; será una lucha larga, cruenta” dice el Che, poniendo un límite muy fuerte, para poder realmente hacer una revolución.

También en este mensaje, Guevara, que antes –en 1965- había afirmado en “El socialismo y el hombre en Cuba” que ***“Déjeme decirle, a riesgo de parecer ridículo, que el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar***

en un revolucionario auténtico sin esta cualidad” plantea una dialéctica muy difícil de aprehender desde los valores inculcados en nosotros por las clases dominantes. Porque convengamos en que nos han educado –más allá de credos y religiones- en la cultura del “poner la otra mejilla”.

En un célebre poema, decía Bertolt Brecht que:

“Me gustaría ser sabio también / Los viejos libros explican la sabiduría: / apartarse de las luchas del mundo / y transcurrir sin inquietudes nuestro breve tiempo. / Librarse de la violencia, / dar bien por mal, / no satisfacer los deseos y hasta olvidarlos: tal es la sabiduría”.

En esa cultura nos han educado desde pequeños. Si nos hacen el mal, dar la otra mejilla, o, como dice Brecht, devolver con bien el mal que nos han hecho. (Por supuesto que Brecht termina su poema diciendo: *“Pero yo no puedo hacer nada de esto: / verdaderamente, vivo en tiempos sombríos”*). Sin embargo, nos han educado en esa cultura del agachar la cabeza, resignarse y nunca responder las agresiones. Esa es la base subjetiva de la internalización de la dominación burguesa.

El Che Guevara se rebela frente a esos valores. Es, precisamente, la encarnación máxima de la rebeldía y el rechazo de esos valores. Como en su época escribió Brecht *-Pero yo no puedo hacer nada de esto-*, de igual manera el Che no acepta esos valores.

Y entonces –pensando en Vietnam, pensando en las luchas revolucionarias latinoamericanas, pensando en el colonialismo racista europeo en África, pensando en los miles de torturados y torturadas de Argentina y América Latina (ya en los '60...), pensando en las mujeres indefensas violadas por las tropas de ejércitos entrenados por EEUU, pensando en *“las bestias hitleristas”*- Ernesto Guevara sostiene que: *“un pueblo sin odio no puede triunfar sobre un enemigo brutal”*.

Esta formulación no puede separarse del objetivo central de los revolucionarios: la lucha tiene por finalidad acabar con la explotación y la enajenación de nuestros pueblos. Esa lucha tiene como valor fundante el amor: *“Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad”* nos había dicho poco antes. No se pueden separar ni escindir ambas formulaciones. El pensamiento burgués las separa, siempre, invariablemente, cae en antinomias: Odio o amor. Paz o guerra. El pensamiento burgués, sus categorías analíticas, sus valores fetichizados y fragmentados, no pueden escapar a las dicotomías. O amamos y ponemos la otra mejilla, o nos decidimos por la lucha y entonces odiamos.

El pensamiento burgués no comprende que quien se enfrenta a la barbarie capitalista, a la barbarie imperialista, a la barbarie nazi, ama al pueblo, ama al compañero y a la compañera, ama a todo aquel que lucha por la libertad, ama a todo aquel que no se queda sólo en palabras sino que también materializa la solidaridad y el compromiso en su vida cotidiana, pero **al mismo tiempo y en el mismo movimiento** odia al explotador, odia al opresor, odia al torturador, odia al racista, odia al violador, odia al verdugo, odia al nazi, odia al esclavista, odia al apropiador de los hijos de nuestros compañeros, odia al secuestrador y al genocida.

¿O tenemos que poner la otra mejilla? ¿O tenemos que amar a Videla, a Pinochet, a Franco, a Mussolini y a Hitler? ¡¡¡De ningún modo!!!

¿Podría haber triunfado el pueblo vietnamita amando al invasor yanqui, al que quemaba sus campos, al que tiraba vivos compañeros del Vietcong desde los aviones y helicópteros, al que prostituía a sus hijas y hermanas, al que quemaba vivo con Napalm, al que destruía el honor de su pueblo?

¿Podrían haber triunfado los guerrilleros comunistas que en la retaguardia de las tropas nazis no los dejaban descansar un minuto cuando Hitler invadió la Unión Soviética si hubieran amado al invasor, perdonándole sus crímenes, reconciliándose con los genocidas de pueblos enteros?

Pensemos en todas las polémicas que se generan sobre las declaraciones de las Madres de Plaza de Mayo. Cuando ellas no perdonan, no ponen la otra mejilla, no se abrazan con los secuestradores de sus hijos e hijas, no quieren reconciliarse con los opresores y verdugos.

Sí, el Che es muy fuerte, muy polémico, no tiene nada que ver con este “chico bueno de pelo largo” que nos quiere presentar el sistema de propaganda en la voz del poder.

Guevara es muy duro cuando plantea que un pueblo sin odio a sus explotadores, a sus enemigos, no puede vencer. En nuestra modesta opinión, **ese pensamiento no está disociado de su marxismo humanista**. El Che plantea y conjuga ambas dimensiones al mismo tiempo. Por eso es tan polémico.

Y el último tema que menciona es la unidad, el gran tema de la unidad de las fuerzas revolucionarias. El Che plantea que a pesar de no tener esperanzas en unir a estas dos grandes potencias, él apuesta a la unidad como eje. Dice así: *“Es la hora de atemperar nuestras discrepancias y ponerlo todo al servicio de la lucha”*.

El Che no es Dimitrov [dirigente de la Internacional Comunista durante la década del ‘30] quien, en el VII Congreso de la Internacional de 1935 planteó la doctrina del “Frente Popular”, es decir, la unidad de la clase obrera con la burguesía “no fascista” y “democrática”. ¡No!, ¡ese no es el camino del Che!. No se puede hacer la unidad con la burguesía. O revolución **socialista** o caricatura de revolución. Esto vale también para la cultura. No se puede conjugar al marxismo revolucionario con el liberalismo burgués y “democrático”. Son términos antagónicos.

Pero el Che sí quería la unidad: **la unidad de los revolucionarios, la unidad contra el sistema, la unidad de la militancia antimperialista, la unidad de los trabajadores en todas sus fracciones clasistas y antiburocráticas, la unidad de los que enfrentan al poder**. En términos históricos, la unidad que nos reclama el Che no corresponde al frente popular de Dimitrov y Stalin (y la cultura política que los acompañó hasta la actualidad) sino al frente único preconizado por Lenin y Gramsci.

Esa unidad, sí que es válida. No conviene confundirla con la unidad genérica y policlasista de Dimitrov. No tienen nada que ver una con la otra. Y este no es un simple “detalle” historiográfico. Por allí pasa, justamente, uno de los ejes centrales de la lucha anticapitalista contemporánea contra la globalización del capital.

Por esa unidad reclamaba el Che: *“Y si todos fuéramos capaces de unirnos, para que nuestros golpes fueran más sólidos y certeros, para que la ayuda de todo tipo a los pueblos en lucha fuera aún más efectiva, ¡qué grande sería el futuro y qué cercano!”*.

Y si hablamos de “ayuda a los pueblos en lucha”, terminemos entonces esta clase con la ética revolucionaria del Che. Esa ética que no pueden entender los pusilánimes que lo acusan –desde sus cómodos sillones- de mil y un pecado. Esa ética que recorre como un hilo rojo todos sus escritos teóricos, su pensamiento político y toda su práctica revolucionaria. Esa ética que Guevara, sin ser un Dios, sin ser un santo, sin ser un ángel, siendo simplemente un ser humano y un militante como cualquiera de nosotros, convirtió en norma de vida.

Creemos que esa ética, presente en toda su obra, está resumida en una corta y apretada sentencia del “Mensaje a los pueblos del mundo” que deberíamos hacer nuestra hoy en día:

“No se trata de desear éxitos al agredido, sino de correr su misma suerte; acompañarlo a la muerte o a la victoria”. Estaba pensando en Vietnam. Es indudable. Pero también estaba pensando en América Latina, en Bolivia, en Cuba, en Argentina...

Otro mundo es posible... con la revolución socialista (El internacionalismo del Che²⁸)

El tema que hoy nos congrega es el internacionalismo del Che Guevara y las nuevas luchas contra la mundialización del capital. Para nosotros este tema resulta fundamental por su actualidad y porque puede ayudar a avanzar en la conciencia socialista, fundamentalmente a los jóvenes de ese “movimiento de movimientos”, para utilizar una expresión con que algunos han definido al actual movimiento contra la mundialización del capital.

Nuestra primera hipótesis de trabajo, a contramano de muchos bestsellers que hoy hacen furor, es que **la globalización no es absolutamente nueva**.

Se ha instalado como tema novedoso, fundamentalmente en los medios de comunicación y también en el terreno de las ciencias sociales. Lo que se instaló como novedoso es el término: “globalización”. Pero el problema del cual pretende dar cuenta este término, la realidad a la que hace referencia, no es absolutamente nueva. En los medios de comunicación del sistema se intenta, de manera intencionada, argumentar que como esto que estamos viviendo es “tan nuevo”, entonces las llamadas “viejas teorías” -como se refieren comúnmente a los discursos críticos del capitalismo elaborados por el marxismo- ya no van más... Esto es “tan nuevo” -nos dicen-, que todo lo anterior quedó en el pasado. El marxismo resulta muy simpático, muy interesante, muy pintoresco inclusive, pero... ya es parte del pasado. ¡Ya está muerto!.

Nosotros pensamos, en cambio, que el problema del que intenta dar cuenta la terminología hoy en boga que gira alrededor de la globalización, es muy anterior.

Podríamos decir, por ejemplo, que a fines del siglo XV y comienzos del XVI, **a partir de los viajes de Colón y sus colegas, el mundo se empieza a unificar**. Obviamente, todo ese proceso que acompaña la expansión europea se realiza de manera caótica, despótica, brutal. Ese proceso está atravesado por las masacres, por las conquistas, por la esclavitud de pueblos enteros, por el genocidio... Todo lo que nosotros ya conocemos y compartimos críticamente. Pero no se puede desconocer o soslayar que **en esa época ya comienza una cierta unificación del mundo**, una expansión de Occidente, donde se produce un aplastamiento brutal de las sociedades periféricas.

Un poco más cerca nuestro, en el siglo XIX, Carlos Marx escribe en el *Manifiesto Comunista* acerca de la expansión del capitalismo y la unificación tendencial del mundo bajo el reinado del valor de cambio y la producción para el mercado. En otro lenguaje, con otra terminología, Marx nos está hablando allí de lo que hoy se conoce como “globalización”.

En esos años Marx plantea, entonces, que con el capitalismo “*el mundo se unifica*”. Dice textualmente: “*el mundo empieza a ser redondo, por primera vez*”, a partir de los barcos de vapor, el ferrocarril, el telégrafo, los medios de comunicación que marcaron aquella época. **El capital se expande por el mundo** -Marx sostiene esta hipótesis- en extensión y en profundidad. Por su propia lógica interna, el capital necesita expandirse, tanto en extensión como en intensidad, hacia “afuera” y hacia “adentro”, fagocitando todo tipo de relaciones sociales que le son adversas, externas o extrañas, que resisten, o sociedades que no han sido incorporadas aún a la lógica capitalista. Por esos años Marx utilizará dos expresiones que provienen de la lógica del silogismo para dar cuenta de este fenómeno de subordinación y unificación mundial bajo el reinado del valor de cambio, el mercado y el capital: “subsunción

²⁸ El siguiente texto fue elaborado a partir de una clase pública desarrollada en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo el 23/8/2002 en oportunidad del Foro Social temático reunido en la Argentina.
Che Guevara. El sujeto y el poder

formal” (para la expansión en extensión) y “subsunción real” (para la expansión en profundidad).

Como el capital necesita expandirse permanentemente, **el capitalismo nace como un tipo de sociedad internacional, nace de manera mundial**. Se estructura luego a partir de Estados nacionales -lo primero que en cada sociedad intenta construir la burguesía, históricamente, es el mercado interno, el ejército nacional y el Estado nación- pero, a partir de allí, se proyecta siempre a nivel internacional, desde sus mismos orígenes.

Algunos historiadores, algunos economistas, algunos sociólogos, plantean que el capitalismo nace como un sistema mundial, y luego se estructura en Estados-naciones, en territorios donde se delimita el campo de dominio de cada fracción nacional del capital mundial. Por supuesto que dentro del capitalismo todas las naciones no están en el mismo rango, en el mismo plano: hay asimetrías. El capitalismo se desarrolla de manera desigual. Hay sociedades dominadoras y metropolitanas y sociedades dominadas, sociedades centrales y sociedades periféricas, semicoloniales, dependientes. ¡En la esfera internacional también hay relaciones de poder!. Pero el capitalismo nace como sistema mundial, por eso decimos que el actual proceso de expansión capitalista globalizada (en extensión y en profundidad) no es tan “novedoso” como lo presentan hoy en día en los suplementos culturales de los grandes diarios burgueses.

En el tomo primero de *El Capital*, en su capítulo XXIV (24), el de la llamada acumulación originaria del capital, Marx habla concretamente de nosotros, de los latinoamericanos. Allí plantea que **la conquista y la colonización de América fue parte de la acumulación originaria del capital europeo**. Aunque muchas veces asumiera formas sociales locales de carácter precapitalista, entendido como proceso global, la conquista y colonización de América fue parte de la conformación del sistema capitalista mundial. No fue un emprendimiento “feudal” –como sostuvieron erróneamente algunos historiadores del período- sino una empresa capitalista de largo aliento.

Pero así como las múltiples dominaciones que va enhebrando el capital a lo largo de la historia asumen un carácter internacional, las resistencias frente a esa expansión sociopolítica también nacen de manera internacional (aunque se estructuraran a partir de las tradiciones locales, de las tradiciones populares de cada sociedad).

Pensemos en una de las primeras resistencias continentales contra la colonización española: **la insurrección encabezada a fines del siglo XVIII por José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru)**. En aquella época del virreynato, nadie hablaba –obviamente- de la “globalización”. Ellos no lo llamaban con este lenguaje, pero no era un pueblito aislado o una aldea pequeña los que se levantaban contra la conquista y la colonización española. ¡Era una parte importante de todo el virreynato, que abarcaba lo que hoy serían varios países enteros del continente!. Según algunos historiadores que han estudiado ese proceso, la insurrección encabezada por Túpac Amaru fue en realidad una confluencia de múltiples rebeliones que confluyeron y se articularon entre sí en un movimiento que en su punto de auge alcanzó repercusiones prácticamente continentales. Por ejemplo, casi en forma paralela a la rebelión de Túpac Amaru, se produjo el levantamiento encabezado por Julián Apaza, conocido popularmente como Túpac Catari. (Sólo como comentario colateral –pues no es aquí nuestro eje de discusión-, conviene recordar que en estas primeras rebeliones e insurrecciones de nuestro continente contra la dominación colonial las mujeres jugaron un papel nada desdeñable. Por ejemplo, asociada al liderazgo insurrecto de Túpac Amaru, encontramos a Micaela Bastidas, quien jugó un papel sumamente radical en el proceso tupacamarista. En el caso de la insurrección de Túpac Catari, encontramos igualmente a la cabeza a dos mujeres Bartolina Sisa y Gregoria Apasa. La lucha internacional de las mujeres tampoco nació en Seattle...).

Esta insurrección indígena y popular de fines del siglo XVIII, nace con un carácter “internacional”, o para expresarlo con mayor propiedad histórica, con una forma que excede largamente cualquier reducción localista o nacional. Ese es un antecedente continentalista que no se puede obviar.

Un poco más cerca de nuestra época, para avanzar rápido y llegar hasta el Che: todas las luchas independentistas de los orígenes de las naciones latinoamericanas, con **José de San Martín y Simón Bolívar a la cabeza**, al principio del siglo XIX, nacen como un proyecto de emancipación continental. Esto se estudia hasta en la escuela primaria y lo sabe cualquier estudiante mínimamente informado...Por eso San Martín libera a este país, pero luego pasa a Chile y luego a Perú; y Bolívar va desarrollando una lucha similar de país en país en la parte norte de sudamérica. **Los ejércitos de la emancipación americana nacen como un ejército continental y como un proyecto político continental**. Por lo tanto la resistencia frente a la dominación, también en este caso, asume en sus orígenes un carácter que excede largamente la reducción local o nacional.

Más avanzado el siglo XIX, ahora en Europa, ya resquebrajado el viejo colonialismo español y portugués y mucho más desarrollado el capitalismo inglés y francés, se funda la **Primera Internacional (Asociación Internacional de los Trabajadores –AIT)**. Marx no es el único de sus dirigentes, como algunas veces se dice..., allí convivían muchas tendencias, como pasa hoy en día en el “movimiento de los movimientos”. Esta vieja imagen de que la Primera Internacional sólo era marxista es un mito, en realidad había muchas corrientes: republicanos, socialistas, marxistas, anarquistas. La Primera Internacional –esta es la ventaja sobre todos los movimientos emancipadores que la antecedieron en Europa y en América– plantea por primera vez de modo conciente y explícito la necesidad de la lucha internacionalista como programa de acción política. No sólo de hecho sino como programa. Allí las ideas de Marx, aunque no fueron las únicas, jugaron un papel principal. Casi diríamos hegemónico.

Luego, al comienzo del siglo XX, triunfa por primera vez, y se logra mantener en el poder, una revolución proletaria: la **revolución bolchevique**. Aunque el movimiento encabezado por Lenin y Trotsky logra triunfar originariamente en Rusia, ese proceso nace como un proyecto internacional. Justamente los bolcheviques cuestionaban a la antigua Segunda Internacional el haber abandonado la tradición internacionalista al haber votado, durante la primera guerra mundial, en los respectivos parlamentos europeos los créditos de guerra para apoyar –respectivamente– a cada una de las fracciones nacionales del capital internacional.

Lo primero que fundan los bolcheviques es una “Unión de Repúblicas Socialistas” y una organización que continúa la tradición que se había perdido: la **Internacional Comunista**, cuyos primeros fundadores son Lenin y Trotsky. Luego esa experiencia se desdibuja, se modifica la historia, se borran las fotos..., pero el proyecto original anhelaba la revolución en todos los países. Fundamentalmente en Europa -vamos a ser sinceros, porque aún la Internacional Comunista, sumamente radical, estaba fuertemente impregnada de europeísmo-. Pero el proyecto originario rechazaba la razón de Estado, el sacrificar otros procesos revolucionarios en aras de “los intereses de la patria”. Esa primera generación de bolcheviques esperaba que triunfe la revolución en Alemania, en Italia, en Hungría, etc., pero apostando también a las rebeliones de la India, de China, de los latinoamericanos. La Internacional Comunista publica dos documentos dirigidos a los pueblos latinoamericanos, esperando que aquí también, entre nosotros, se prolongue esa revolución internacional. El primer documento lleva por título “Sobre la revolución en América” (1921) y el segundo “A los obreros y campesinos de América del Sur” (1923).

Y seguimos avanzando a pasos agigantados en el tiempo. Y llegamos a la década del Che, la década del '60. En La Habana se realizan dos conferencias internacionales, cuando la palabra “globalización” no se utilizaba todavía y no estaba de moda. Una es la **Conferencia Tricontinental**, reunida en enero de 1966, y otra es la **OLAS (Organización Latinoamericana de Solidaridad)**, reunida en agosto de 1967. Ambas plantean -también- un proyecto internacional de resistencia al capitalismo. Hubo frases programáticas que sintetizaron el pensamiento político revolucionario de toda aquella época: “*La Cordillera de los Andes será la Sierra Maestra de América Latina*”. El proyecto de Fidel y el Che nace, de manera análoga a los intentos de San Martín y Bolívar de comienzos del siglo XIX, como un proyecto político continental.

En esa larga y extendida trayectoria se inscribe el proyecto del Che. Como siempre insistimos, el Che no sale de una burbuja, no es un personaje ajeno a la historia, sino que se inscribe en un movimiento histórico que él no inventa. Desde nuestro punto de vista, **el Che es la máxima expresión de un movimiento mucho más extenso** (que, obviamente, no se reduce a su biografía) **y es en ese contexto donde el Che plantea su proyecto internacionalista.**

Ese proyecto lo plantea en el mensaje más maduro, el “*Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental*”. Allí deja sentado, explícitamente, que estamos luchando por la revolución socialista a nivel mundial. Él ve como terreno principal de esa lucha al Tercer Mundo, pero no se queda en una visión sesgada o unilateral. Tiende un puente, tiende una mano, abre el juego de las alianzas posibles, esperando encontrar del otro lado la solidaridad internacional de los revolucionarios europeos, que se oponen por ejemplo a que Francia domine a Argelia, y también de los jóvenes y los negros norteamericanos que se oponen a que EE.UU. domine Vietnam. En la estrategia mundial del Che, entraba toda la rebeldía del “Primer Mundo”, es decir, del mundo capitalista desarrollado, como un aliado estratégico de los pueblos y los trabajadores revolucionarios y antimperialistas del Tercer Mundo. Ese mensaje llegó lejos... No casualmente cuando se levantan los jóvenes y los estudiantes en 1968 en toda Europa y en Japón, así como también en Estados Unidos (el Che ya había sido asesinado en Bolivia para ese entonces) en sus movilizaciones llevan como pancarta la figura del Che. No es una casualidad. Tampoco es fortuito que un pensador tan profundo y radical como Herbert Marcuse, cuando discute públicamente en Berlín con Rudi Dutschke (líder del movimiento juvenil alemán del 68) sobre el Che y sobre Vietnam en asambleas multitudinarias, se hace eco de esta propuesta estratégica internacional y mundial contra el capitalismo.

El internacionalismo, la perspectiva global de la resistencia mundial contra la dominación y la explotación, contra el colonialismo y el imperialismo, contra la sujeción de todo el planeta a la lógica perversa de la acumulación del capital, es entonces el producto de un largo desarrollo histórico. No nace con el Che y menos que menos nace en Seattle... A partir de allí, podemos repensar las luchas actuales. Allí encontramos un evidente y llamativo **elemento de continuidad con las resistencias del pasado.**

Las nuevas luchas que estamos viviendo hoy, son la prolongación de esa historia previa, a pesar de que en el mundo académico y en los medios de comunicación -siempre nos chocamos con esta pareja inseparable: los que elaboran las teorías y los que las difunden, las academias y los medios de comunicación masivos- se plantea, de la mano de pensadores posmodernos y posestructuralistas, que entre las nuevas luchas de hoy y las luchas anteriores existe un corte. Un abismo. Como si unas y otras no tuvieran nada que ver entre sí. Como si la historia fuera una sucesión de capas geológicas...“Empezamos de cero” dicen estos filósofos, por lo general de origen parisino...

Sin embargo, alguna vez escribió Rodolfo Walsh, ese gran revolucionario argentino desaparecido: *"Nuestras clases dominantes han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes y mártires. Cada lucha debe empezar de nuevo, separada de las luchas anteriores: la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan. La historia parece así como propiedad privada cuyos dueños son los dueños de todas las otras cosas"*.

La historia real es bien distinta a la que nos describen los filósofos académicos posestructuralistas. La lucha contra la mundialización del capital y contra sus diversos modos de dominación viene de muy lejos, aunque tome nombre distintos, protagonistas distintos, y a veces, también, matices importantes distintos.

Hoy el terreno de dominación se universaliza y la lucha también se mundializa. ¿Hay diferencias entre el "movimiento de los movimientos" de hoy y las luchas y resistencias del pasado? Nosotros creemos que sí, que junto con la continuidad también hay diferencias. Una de esas posibles diferencias, consiste en que San Martín y Bolívar tenían una organización que los orientaba y de la cual brotaba una estrategia. Ambos formaban parte de logias secretas que eran los partidos políticos de aquella época. En la época de Marx, de la Primera Internacional, de la lucha de la Comuna de París, los trabajadores tenían una organización y tenían una estrategia. Una organización heterogénea, disputada, con conflictos permanentes, donde se enfrentaban de manera trágica anarquistas y marxistas, pero tenían una organización. La Internacional Comunista, con todos sus problemas, primero su europeísmo y luego su burocratismo (en tiempos de Stalin), tenía una organización y una estrategia. Con todo lo bueno y con todo lo malo que tuvo.

Las luchas revolucionarias de los años '60 y '70, con toda la heterogeneidad, los enfrentamientos, las divisiones, tenían un germen de organización. La OLAS fue ese germen de organización donde convergían en el horizonte de una misma estrategia continental los marxistas revolucionarios, los nacionalistas radicales del Tercer Mundo, los cristianos de la liberación y también el movimiento negro norteamericano (no deben olvidarse, en este sentido, los estrechos vínculos entre las Panteras Negras y la revolución cubana).

Hoy en día, en cambio -esta es otra hipótesis de trabajo para discutir- no tenemos una organización que coordine todas estas luchas en función de una misma estrategia. Los Foros (primero el de San Pablo, luego el Encuentro Intergaláctico -por la Humanidad y contra el neoliberalismo-, más tarde los Foros Sociales Mundiales) son un primer intento de empezar a coordinar, debatir e intercambiar experiencias, pero que -igual que sucedió anteriormente- están sujetos a una lucha por la hegemonía.

Creemos que el Foro Social Mundial tiene -no en sus componentes, cada vez más masivos, no en los compañeros y compañeras que participan de manera entusiasta, sino en sus organizadores oficiales- una cierta tendencia creciente hacia una posición no claramente anticapitalista. Se habla contra el neoliberalismo, pero la crítica contra el capitalismo queda un poco desdibujada y relegada. Nosotros sospechamos que "el control democrático de los mercados financieros y sus instituciones" (propuesta central de donde nació ATTAC, por ejemplo) implica una visión de la lucha demasiado tímida, demasiado aggiornada, demasiado temerosa como para poder crear realmente "otro mundo posible".

Nosotros sospechamos que en la organización de los Foros Sociales Mundiales existe cierto intento por hegemonizar este intercambio de experiencias internacionales, para intentar arrastrar al movimiento hacia posiciones que, sin temor a exagerar (y sin ánimo de agredir a nadie), podemos llamar "moderadas". Bastante moderadas, por cierto...Demasiado parecidas a las posiciones de la socialdemocracia. No de la socialdemocracia de principios del siglo XX que, aunque moderada, pretendía "otro mundo posible" en serio y entendía por tal el socialismo, aunque quisiera llegar allí de manera evolutiva, parlamentaria y pacífica. Sino a

la socialdemocracia actual cuyo horizonte político ha quedado reducido a pedir un “capitalismo más humano y racional” pero ya no se propone el socialismo.

Estos hechos que mencionamos no son un elemento coyuntural. **Creemos que en ellos encontramos una diferencia importante con las luchas del pasado.** La potencialidad actual de las luchas es muy alta, pero al carecer de una organización y fundamentalmente de una estrategia de confrontación con el capital transnacionalizado, con el imperialismo mundializado de nuestros días, partimos de una debilidad importante.

Y otra diferencia es que hoy tenemos una pluralidad de sujetos, que también enriquecen el debate, y al mismo tiempo complejizan la organización. No es fácil, como en Seattle, coordinar a las feministas, los ecologistas, los pueblos indígenas, los trabajadores clásicos de la industria, los desocupados..., son sujetos con intereses en común, pero muy heterogéneos. **Uno de nuestros mayores desafíos consiste en coordinar organizativamente las luchas mediante una estrategia a nivel mundial que nos aglutine, respetando la diversidad pero combatiendo la fragmentación.** ¡Diversidad no es sinónimo de fragmentación! (como proclama, erróneamente, el posestructuralismo y el posmodernismo). En la época de la Internacional Comunista el sujeto era mucho más homogéneo, era más fácil la organización. Este es un desafío que tenemos por delante.

Otro momento importante de los desafíos pendientes de la lucha mundial actual implica no confundir el rechazo –sano y legítimo- contra las jerarquías de todo tipo con la necesidad de la organización y la estrategia. La confusión entre un anhelo libertario y un rechazo legítimo de las jerarquías como si ambas fueran necesariamente equivalentes de la no necesidad de una organización y de la no necesidad de una estrategia que planifique los enfrentamientos con el capital en el tiempo y en el espacio es uno de los peligros mayores que la literatura filosófica posmoderna y posestructuralista ha inoculado dentro del “movimiento de los movimientos”. **Bajo el justo reclamo de la horizontalidad se termina rechazando toda pretensión revolucionaria y antisistémica. El pensamiento revolucionario y libertario del Che –ácidamente crítico de todo burocratismo y de toda razón de Estado- puede servir como acicate para dar estas discusiones ideológicas al interior del movimiento con las corrientes más proclives a la socialdemocracia europea.**

Por último, lo que creemos que queda pendiente plantear en relación al Che, a su proyecto de revolución socialista internacional y a los nuevos desafíos que tenemos hoy en día, son **dos temas centrales**, donde el proyecto de Guevara sigue plenamente vigente:

Primero: **¿contra quién estamos peleando y confrontando?** El Che planteaba que la pelea es contra el capitalismo y contra el imperialismo, que no es más que una fase –la más agresiva y guerrillera- del desarrollo del capitalismo. No es cierto que estamos peleando solamente contra el capital financiero, como muchas veces sugiere ATTAC o *Le Monde Diplomatic*. No hay un capitalismo “malo” (el financiero, defendido ideológicamente por el neoliberalismo) y un capitalismo “racional y con rostro humano” (el productivo e industrial, legitimado por el keynesianismo). El capitalismo es uno solo y va cambiando a lo largo de la historia en función de la lucha de clases. El imperialismo y el neoliberalismo no son más que fases del desarrollo capitalista. No son excepciones a la regla.

El imperialismo sigue existiendo. Hay que remarcar esto. No es cierto que todos los países del mundo sean “intercambiables”, no es cierto que Brasil sea lo mismo que Estados Unidos o que India sea lo mismo que Inglaterra, como dijo hace poco Toni Negri (usando de manera deformada y recortada un ejemplo clásico de *La revolución permanente* de Trotsky, obviamente sin citarlo). ¡No, no es cierto! ¡Hay imperialismo! Hay guerras. Hay dominación, dependencias y asimetrías en el capitalismo mundial. El enemigo del Che es el mismo que tenemos hoy en día.

Segundo tema: el problema del **poder**. El proyecto del Che era que los revolucionarios tienen que tener por objetivo, la toma del poder para realizar cambios realmente radicales. ¡Que no empiezan con la toma del poder, empiezan antes!. Esta Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo, por ejemplo, es una clara expresión de ello. No esperamos a que “se produzca” una revolución en Argentina para crearla. Pero no por ello vamos a confundirnos pensando –¿ingenuamente?- que se puede cambiar el mundo sin hacer una revolución. Ni el acceso al gobierno es lo mismo que el poder ni se puede cambiar el mundo sin hacer la revolución (como piensa John Holloway).

El Che entregó lo mejor de sí, dio su vida misma, en función de un proyecto de emancipación de los pueblos de carácter internacional y mundial. Quería y anhelaba “otro mundo posible”. Pero sabía perfectamente que la única manera de crear “otro mundo posible” es...mediante la revolución socialista a escala mundial. Por eso el Che resumía su apuesta política sosteniendo que “*revolución socialista o caricatura de revolución*”. En el movimiento contra la mundialización capitalista no podemos darnos el lujo de volver a caer (ahora con “novísimos” argumentos posestructuralistas o posmodernos) en las recicladas y falsas ilusiones del pasado. Recordemos y aprendamos de nuestro querido y abnegado compañero Salvador Allende. Si haber pretendido ayer cambiar el mundo sin hacer la revolución socialista fue una tragedia, hoy sería una tan solo una farsa. O, en el lenguaje del Che, apenas una caricatura.

Marx y la discusión sobre la enajenación en la búsqueda filosófica del Che⁽²⁹⁾

Hoy comenzaremos a analizar qué pensamiento tenía el Che en cuanto a la filosofía del marxismo. Y ya desde el vamos, algunos compañeros me decían: “¿cómo?, ¿la filosofía del Che? El Che era un revolucionario práctico, pero... de filosofía....poco y nada”. Incluso una alumna en la Universidad de Buenos Aires (UBA), una compañera de izquierda, cuando le conté de esta Cátedra me dijo: “Realmente no entiendo porqué ustedes ponen tanta energía en estudiar al Che, que era un revolucionario práctico, pero que no hizo aportes en el plano de la teoría...”.

Nosotros no estamos de acuerdo con este tipo de opiniones, que están muy difundidas, no sólo en la gente que pertenece al sistema capitalista, la gente que desprecia, que critica o que cuestiona esta tradición de pensamiento emancipador, sino incluso dentro del campo revolucionario. Nosotros pensamos que en el campo revolucionario, muchas veces hubo - y hay, todavía, aunque cada vez menos, que exista la Universidad Popular de las Madres es expresión de que cada vez menos... - cierto prejuicio antiintelectualista y antiteórico. Un prejuicio en el sentido de que aquel que se dedica a investigar o a estudiar dentro de las ideas revolucionarias, no es un verdadero revolucionario. Porque el verdadero revolucionario, únicamente tiene que ir a la práctica, pero esa práctica no tiene que estar abonada con un pensamiento teórico. Un prejuicio nefasto y muy peligroso que nos ha hecho muchísimo daño.

El Che estaba totalmente en contra de esa opinión. Vamos a discutir por qué.

Ese antiintelectualismo tiene consecuencias muy “complicadas” para la lucha política. Porque al despreciar el estudio, al menospreciar la teoría, se termina luego creyendo en determinados discursos que no tienen solidez, que no tienen una perspectiva revolucionaria, que en última instancia juegan totalmente a favor del sistema.

Podríamos citar muchísimos ejemplos: desde aquellos que abrazan la filosofía posmoderna y posestructuralista de Toni Negri y decretan que... ¡el imperialismo ya no existe! hasta aquellos otros que cifran la posibilidad de una revolución social latinoamericana en el descubrimiento del... ¡genoma! Sin olvidarnos tampoco de los que –copiando mecánicamente el ejemplo venezolano- nos reclaman la unidad con las Fuerzas Armadas y con los (supuestos) “militares patriotas” o nos sugieren que no hablemos más de socialismo sino de “democracia participativa”...

¿Cómo puede ser que “penetren” entre nosotros ese tipo de discursos? ¿Cómo puede ser que tengan todavía tanta audiencia y seduzcan tanto? Eso solamente se explica porque **aún sobrevive entre nosotros un desprecio muy fuerte por la teoría**. Es un obstáculo peligrosísimo a superar. Sólo superándolo se podrá contrarrestar la hegemonía del enemigo.

Si en cambio hubiera cierto respeto por el estudio teórico - que no es sinónimo de “onanismo intelectual”, no es sinónimo de “pequeña burguesía” o “clase media” que le gusta hablar en difícil, que no es jamás “una pérdida de tiempo” – esos discursos serían rebatidos y rechazados al instante. Para luchar eficazmente por la revolución hace falta estudiar. “*Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario*”, pensaba Lenin.

²⁹ El siguiente texto fue elaborado a partir de una clase pública desarrollada en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo el 12/7/2002.

El Che fue el primero en ese sentido. Así se lo recomendaba siempre a los y las jóvenes cubanos/as que él educaba y con los que él compartía las tareas cotidianas de la revolución anticapitalista.

El Che era una persona muy estudiosa. Además de ser un revolucionario práctico, un guerrillero, era muy, pero muy estudioso. Guevara tenía, una vez que los revolucionarios tomaron el poder en Cuba, dos grupos de estudio. Y no era un estudiante universitario..., ¡era un ministro!. Era un miembro de la dirección política de la revolución cubana. No le sobraba el tiempo, precisamente...

A pesar de eso, se hacía el tiempo necesario para tener dos grupos de estudio: uno los lunes a la noche y otro los miércoles a la noche. En uno estudiaba matemáticas, estadística, etc.; en el otro leía “*El Capital*” de Marx.

Y sobre éste último tema, sobre el pensamiento de Carlos Marx, sin ser un filósofo profesional, el Che hizo aportes, realmente dejó algo. Por ejemplo: un pensador muy conocido que investiga el marxismo, Adolfo Sánchez Vázquez, alguien que ha escrito una cantidad enorme de libros sobre el marxismo, sostiene que “*El socialismo y el hombre en Cuba*” es uno de los grandes textos del marxismo a nivel mundial.

No es entonces, que uno le tiene cariño al Che, y le “perdona” cierta inclinación hacia la teoría... No, el Che Guevara aportó bastante a nivel mundial, al desarrollo de la filosofía marxista. Obviamente sin ser un profesor de filosofía, porque eso no le interesaba. Él era un revolucionario.

¿Dónde aportó, dónde podemos encontrar huellas y rastros de ese aporte? Bueno, existe una carta –recién publicada en Cuba en 1997- que el Che Guevara le envía a un compañero cubano, Armando Hart Dávalos. Hart es un revolucionario. Fue uno de los fundadores del Movimiento 26 de Julio, participó en la lucha revolucionaria en Cuba, después fue Ministro de Educación, el responsable de la famosa alfabetización de la Revolución Cubana.

El 4 de diciembre de 1965 el Che Guevara, cuando se encuentra en Tanzania, le escribe a Armando Hart una carta. No estaba en una academia, no estaba desarrollando un seminario para estudiantes universitarios de Tanzania, precisamente. Estaba haciendo tareas prácticas: había peleado en el Congo, después se iba para Bolivia. Y en el medio de todo eso, se pone a estudiar filosofía. Ya venía leyendo de antemano, pero ahí queda cristalizado, en esa carta, qué inquietudes filosóficas tenía y lo motivaban.

Entre otras cosas le plantea a Hart la insuficiencia, la debilidad, las limitaciones de la manera en que dentro de la revolución cubana se estudiaba filosofía. Ya encontramos en esa carta una crítica a cómo se oficializó el estudio de la filosofía marxista no sólo en la Unión Soviética y en China, sino en la propia Cuba revolucionaria.

En la carta, el Che le escribe a Armando Hart una serie de sugerencias de cómo se podría desarrollar un estudio de la filosofía marxista alternativo, vinculado al estudio de la economía marxista. **Porque el che no divorciaba jamás el estudio de la economía del estudio de la política, del estudio de la filosofía.** Uno de los grandes presupuestos teóricos y filosóficos del Che (que también está presente en la obra del joven Lukács, de Antonio Gramsci y de muchos otros pensadores) consiste en que piensa la sociedad como una totalidad. Esto significa que se opone a dividir la sociedad en “tajadas”, en compartimentos estancos, en esferas autónomas recíprocamente independientes. El marxismo del Che Guevara se opone tajantemente a pensar el capitalismo y su eventual superación revolucionaria a partir de “factores”: el “factor” económico por un lado, el “factor” político, por el otro, el “factor político-militar por acá, el “factor” ideológico más allá...etc,etc. No, el Che plantea una visión unitaria de la sociedad. Una visión totalizante. **En realidad en el**

pensamiento del che no hay una filosofía por un lado, una economía por otro, una política por acá y una concepción político-militar por allá. Esto es fundamental.

Hace poco un compañero economista de izquierda argentino, marxista, un revolucionario de verdad, muy valioso y muy estudioso, me decía que él consideraba que el Che no tenía un pensamiento económico acabado (ni siquiera de la transición socialista) porque no planteaba leyes económicas. Precisamente el Che no planteaba “leyes económicas objetivas” porque visualizaba el problema de la transición al socialismo como un proceso total, donde la economía está estrechamente unida a la política revolucionaria. Y ambos planos están unidos por un cordón umbilical a la construcción y creación de un nuevo tipo de subjetividad. No son problemas autónomos ni “factores” aislados con sus “teorías” respectivas: “LA economía, LA filosofía, LA política”, etc. Son aspectos de un mismo problema, dimensiones de una misma totalidad social.

Volvamos a la carta a Armando Hart sobre la filosofía. El Che le da a Hart una serie de puntos, donde él resume una especie de plan de estudios, que puede llegar a servir - sostiene el Che - para desarrollar un plan de ediciones, o sea un plan editorial de los cubanos. Porque el plan que existe actualmente -dice el Che en 1965- es insuficiente. Es muy “seguidista” de las publicaciones oficiales de los comunistas franceses, que a su vez eran completamente seguidistas de la Unión Soviética...

Entonces Guevara plantea ahí una serie de autores a estudiar, a partir de una periodización histórica. Y aquí encontramos otro de los núcleos teóricos fundamentales, absolutamente contradictorio con la cultura filosófica y teórica oficial en la Unión Soviética stalinizada de aquellos años. El Che ordena el estudio de los filósofos y de los pensadores a partir de...la historia. Porque si algo caracterizó a los manuales soviéticos de filosofía eso es precisamente que obviaban toda referencia a la historia. Deshistorizaban completamente el marxismo. Los académicos soviéticos que elaboraban los tristemente célebres manuales de la Academia de Ciencias presentaban la teoría marxista como un bloque macizo y sin fisuras, como si no se hubiese constituido en la historia. Un ladrillo, pesado y cuadrado, sin génesis y sin historia. Y cualquiera que se animara a dudar de ese ladrillo –denominado en tiempos de Stalin “marxismo leninismo” para desgracia del propio Lenin...- era caracterizado inmediatamente como “antisoviético” o “revisionista”. Muy bien, el Che, a diferencia de esa cultura dogmática de las Academias de Ciencias de la URSS, plantea en esta carta que hay que estudiar a partir de la historia. No puede ser que el marxismo sirva para explicar la historia del capitalismo pero no pueda explicar su propia historia, su propia génesis, su propio proceso de constitución.

El Che entonces sugiere empezar por los griegos. Y reivindica a una serie de autores, cuestiona a Krushev como dirigente político del Partido Comunista soviético (PCUS). Y aparece por ahí, en su carta, la figura muy polémica de Stalin, que él dice que hay que estudiarlo. ¿Por qué?, nos preguntamos nosotros. Si el Che no tenía nada que ver con esa cultura política stalinizada, si el Che apelaba a una visión creadora del socialismo, si el Che apostaba a la construcción de una nueva subjetividad revolucionaria (mientras Stalin se limitaba a decir que la URSS era superior al capitalismo...”porque produce más acero”), ¿por qué insistir entonces con Stalin?

Sigamos su recomendación metodológica. No estudiemos en abstracto, al margen del tiempo y del espacio, en forma metafísica. Estudiemos históricamente. Vayamos pues a la historia para encontrar la respuesta.

En aquella época (mediados de la década del '60): ¿quién reivindicaba a Stalin?. Los comunistas chinos. Éstos, polemizando con los soviéticos, que “aparentemente” habían dejado de ser stalinistas - aparentemente... - e iniciaban la defensa de una nueva perspectiva política que se conocía como “coexistencia pacífica”, defendían a Stalin.

¿Qué era la “coexistencia pacífica”? Esto significaba lisa y llanamente tratar de frenar todas las revoluciones que haya en Occidente, o al menos no apoyarlas. Si triunfan... que triunfen, pero no apoyar las revoluciones en áreas bajo la hegemonía norteamericana. Para legitimar esa doctrina, los soviéticos decían que habían empezado un proceso de “desestalinización”. No criticaban al stalinismo como una cultura política que legitimaba en el orden de la ideología los intereses de una capa social privilegiada que vivía parasitariamente de la clase trabajadora (esa misma capa social, esa misma casta burocrática luego se convirtió en mafiosa y hoy sigue gobernando Rusia, aunque ahora sin la liturgia de la bandera roja ni el “marxismo-leninismo” como doctrina, pero sigue gobernando Rusia. Ahora dejaron de ser una capa social privilegiada y burocrática para convertirse en una nueva burguesía mafiosa). Para ellos el stalinismo consistía simplemente en...”el culto a la personalidad de Stalin”. Con este artilugio discursivo sostenían que “se murió Stalin, se acabó el culto a su personalidad...conclusión: se terminó el stalinismo”. Lo cual era falso a todas luces.

Polemizando con esa teoría de la época de Krushev, el Partido Comunista Chino, los discípulos de Mao Tse Tung, entre otras cosas comienzan a reivindicar a Stalin. A pesar que ellos habían tenido una relación muy “conflictiva” con Stalin, a pesar que el papel de Stalin en la revolución china es más bien nefasto. Es más, le había recomendado a Mao que no hiciera la revolución, que se aliara con los nacionalistas del Kuomintang... pero ese es otro tema. A pesar de eso, a pesar de esa historia turbia, para polemizar con los soviéticos de Krushev, el Partido Comunista Chino empieza a mencionar a Stalin.

El Che Guevara se hace eco de eso, de las posiciones chinas, y por eso en este plan de estudios dice: entre los clásicos (del marxismo) también hay que estudiar a Stalin. Plantea esa necesidad desde una visión crítica de los soviéticos, con una actitud polémica hacia el PCUS, a pesar de la inmensa distancia que separaba su propia concepción humanista del socialismo y el marxismo si lo comparamos con la visión stalinista.

Pero inmediatamente a continuación, le agrega a Armando Hart que “también tenemos que estudiar a «tu amigo Trotsky»”. Por supuesto que el PC chino se negaba terminantemente a estudiar a León Trotsky... de manera análoga al PC soviético...

¿Cómo entender este planteo del Che? Por un lado, el Che plantea en este terreno, la crítica de la cultura política y teórica oficial de la Unión Soviética, de la cual eran fieles seguidores los comunistas franceses, muy difundidos en Cuba. Por el otro lado, al plantear que hay que estudiar a León Trotsky, Guevara se “abre” de las posiciones chinas, se corre del eje prochino (que en aquellos años tenía una enorme influencia en la intelectualidad occidental, latinoamericana y europea, incluyendo grandes académicos como por ejemplo Charles Bettelheim con quien el Che había polemizado en 1963 y 1964) y de hecho plantea otra vía alternativa.

Entonces, si uno la lee despacito, si uno la lee línea por línea, palabra por palabra, esta carta - no hay que hacer un fetiche de la carta del Che, es una carta muy cortita, como dice el mismo Che: “la escribo a vuelapluma” - condensa, una búsqueda muy a contramano de lo que predomina en aquella época. Hay que pensar y preguntarse por qué el Che pone cada cosa que pone.

La búsqueda implica una visión abierta de estos problemas, no una receta cerrada. Podemos apreciar cómo en ese momento, 1965 el Che está a la búsqueda. No se siente satisfecho con la cultura oficial del marxismo de ese momento. Se siente incómodo. Falta algo. Algo “no cierra”. Entonces, busca... Se apoya en ciertas críticas chinas hacia la URSS, pero a su vez empieza a plantear también que hay que leer a Trotsky, a diferencia de los que dicen los chinos.

Eso en relación con la carta de 1965 -recientemente publicada- sobre la necesidad de replantearse el estudio de la filosofía.

Por otro lado, está el texto tan famoso que Sánchez Vázquez identifica como “uno de los grandes aportes del marxismo latinoamericano al marxismo mundial”, *El socialismo y el hombre en Cuba*, que es del mismo año que la carta (la carta es varios meses anterior).

¿Y qué plantea en este texto el Che? El Che plantea los ejes de cómo él visualiza, en el terreno ideológico, el problema de la revolución cubana. Originariamente es una carta, que él le envía a un semanario de izquierda. No es un texto escrito “para la universidad”, es un texto escrito para la polémica política. El semanario de izquierda uruguayo se llamaba “*Marcha*”. Un semanario que haría historia. En esta publicación Ángel Rama había encabezado un movimiento contra la penetración de la CIA en la intelectualidad de América Latina. Un semanario que a nivel intelectual, agrupaba a escritores de primera línea. *Marcha* era parangonable, en términos ideológicos, con la revista cubana *Casa de las Américas*, con la revista argentina *La Rosa Blindada* y con la revista mexicana *¡Siempre!*.

El Che le envía este artículo a Carlos Quijano, director del semanario “*Marcha*”. El texto aparece publicado el 12 de marzo de 1965. Allí polemiza y realiza una serie de observaciones políticas: ¿Es cierto, como dice la derecha, que el socialismo oprime al individuo?, se pregunta el Che. ¿Es cierto, como dicen los conservadores, que para los marxistas el Estado es todo, el hombre es nada?

El escribe polemizando con esas posiciones ideológicas. Y podríamos seguir con los interrogantes que el Che va abordando paso a paso: ¿Es cierto que Fidel Castro es un dictador y un burócrata? Ese tema, que se repite hoy en día, ya en aquella época estaba en discusión. El Che da, si ustedes lo leen detenidamente, su propia respuesta a esa pregunta. No lo trata, precisamente, ni de dictador ni de burócrata a Fidel Castro...sino de dirigente revolucionario. Y no lo hace por compromiso, porque este revolucionario (nos referimos a Guevara), que cuestionó cara a cara a los dirigentes de la principal potencia que era la Unión Soviética, si tuvo alguna virtud, entre muchas otras, es no haber sido jamás obsecuente con nadie. Así que cuando plantea que Fidel no es precisamente un burócrata..., no lo dice por obsecuencia. Lo reconoce sinceramente como dirigente revolucionario de la vanguardia.

Ahí el Che desarrolla su programa, su visión de la filosofía, cuando plantea por ejemplo, que la principal tarea de la revolución - y acá se distancia de todo el marxismo oficial, del marxismo ruso, del marxismo chino y del marxismo académico que todavía hoy gira alrededor de esta problemática- no es desarrollar las fuerzas productivas. Sí, las fuerzas productivas. Siempre se alude a ellas todavía hoy, en no sé cuántos manuales, en no sé cuántos cursos de marxismo...Todavía hoy se sigue planteando que todo el esfuerzo que hacen los revolucionarios es “para desarrollar las fuerzas productivas”.

¿Qué son las fuerzas productivas? Las fuerzas productivas, para aclararlo brevemente, vendrían a ser - para esta visión “oficial” del marxismo, que no es la del Che - el desarrollo de la tecnología y de los instrumentos técnicos de trabajo que permiten al ser humano y a la sociedad dominar la naturaleza. Decimos “para el marxismo oficial”, no para Marx, pues para éste último la principal fuerza productiva no es la tecnología ni las máquinas ni los instrumentos técnicos sino...¡la propia clase revolucionaria! (así lo plantea explícitamente en el final de un libro suyo de 1847 titulado *Miseria de la filosofía*).

Para esta visión durante muchos años “oficial” del marxismo, las fuerzas productivas –reducidas a una visión ingenuamente tecnologicista y productivista- expresarían el índice del **progreso** en el dominio de la naturaleza.

Supuestamente, para el marxismo “oficial”, la principal tarea de las revoluciones es hacer desarrollar las tecnologías y los instrumentos de trabajo para poder dominar la

naturaleza. Según este marxismo oficial, el principal obstáculo al desarrollo de las fuerzas productivas son las relaciones de producción, que en el capitalismo se expresan jurídicamente, para decirlo con palabras que nos suenan bien conocidas, como la “propiedad privada”. Por lo tanto, para este marxismo oficial, hay que romper con la propiedad privada para permitir el desarrollo de las fuerzas productivas. Y siempre se planteó que ese es el eje de toda la historia de la humanidad. Y por lo tanto..., la principal meta de los revolucionarios. El Che Guevara plantea acá algo muy “herético”, por eso es que el marxismo “oficial” nunca lo terminó de digerir. Nunca. Y yo sospecho que hoy en día tampoco...

Porque, heréticamente, Guevara sostiene que la principal tarea de las revoluciones es liberar al ser humano. En el eje, están los hombres y las mujeres, está “la clase revolucionaria” –en el lenguaje de la *Miseria de la filosofía*- no los instrumentos técnicos y la tecnología. La línea del Che es la línea de Marx.

Obviamente que los instrumentos técnicos y la tecnología son imprescindibles y necesarios para desarrollar un país. Las sociedades no se construyen en el aire. Cuba, hoy en día, más que nadie, está interesada en desarrollar, por ejemplo, la biotecnología. Eso es fundamental, pero... ¿no es el eje, no es lo principal, no es lo que define, no es lo esencial de la revolución socialista, ni del marxismo como su expresión teórica!.

Lo principal, dice el Che, es liberar al ser humano de su enajenación. Si hay progreso, ahí está el progreso. No en “producir más acero” como pensaba Stalin...

Y a continuación el Che dice: el comunismo meramente económico no me interesa, si al mismo tiempo no libera al ser humano. Traduzcamos a un lenguaje quizás más sencillo: solamente con expropiar las fábricas, el ser humano no está liberado.

Ya la revolución bolchevique había pasado por esta experiencia. Allí, en Rusia, se expropió a la burguesía, luego degeneró ese proceso. Que degeneró ya está fuera de discusión, lo que está en discusión es cómo y por qué, y quiénes fueron los responsables. Pero en principio, los revolucionarios rusos expropiaron a la burguesía, socializaron la propiedad de las fábricas, y... listo, ¡ya está!, ¿entramos en el reino de la libertad...? La historia es más compleja...piensa el Che.

El Che sostiene ¡no!, la eliminación de la propiedad privada –el “comunismo económico”, según su expresión- eso es apenas un presupuesto. Es una condición necesaria, pero no suficiente. No alcanza con hacer eso, porque la principal meta de las revoluciones no puede ser limitarse allí. Y entonces usa esta categoría, que el Che no la emplea de manera “inocente” ni ingenua.

Dice: la principal meta es liberar al ser humano de su enajenación. Y usa la categoría, el término, el concepto de “enajenación” que Guevara lo adopta de un texto de Carlos Marx escrito en 1844: “El trabajo enajenado”, perteneciente a los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.

El Che se apoya en ese texto de Marx, que escribió cuando era muy joven –Marx tenía entonces apenas 26 años-: los *Manuscritos económico filosóficos*, de 1844. En uno de los *Manuscritos* Marx se explayó sobre “El trabajo enajenado”. O también dice por ahí alguna traducción, “El trabajo alienado”. En los años '60 fue muy discutido ese texto, muy discutido...

Pero si ustedes leen detenidamente la carta que le envía a Armando Hart, él dice: estoy tratando de ponerme a tono con el lenguaje filosófico. Y entonces dice por ahí: “...*la segunda, y no menos importante, fue mi desconocimiento del lenguaje filosófico*”, sostiene el Che y agrega: “*He luchado duramente con el maestro Hegel, y en el primer round me dio dos caídas*”.

¿Quién era este “maestro Hegel” que le interesaba estudiar al Che? El Che, en el medio de su salida del Congo y antes de pasar a Bolivia, ¿se pone a leer nada menos que a

Hegel! Si hay un personaje difícil de leer en la historia del pensamiento universal - mucho más difícil que leer a Marx - ese es Hegel. Hegel era un pensador alemán de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, que elaboró una nueva lógica y un método conocido como “la dialéctica”. A Hegel, en la filosofía marxista, siempre se cita. Y siempre se habla de la dialéctica, pero a veces no se sabe bien de qué se trata...lamentablemente el término “dialéctica” ha sido muy bastardeado, muy manipulado, muy desgastado.

Si tuviéramos que resumir en forma sintética, podríamos decir que la dialéctica constituye una metodología y una teoría de la sociedad basada en las categorías de “totalidad concreta”, en la de “contradicción”, en la de “sujeto” y en la de “mediación” o término medio entre dos momentos del desarrollo histórico. Para la dialéctica no se puede entender la sociedad –el “objeto”, en el lenguaje clásico de la filosofía– al margen de los sujetos y sus relaciones. Éstos no están “fuera” sino dentro mismo de la sociedad. Por eso la dialéctica parte de la unidad inseparable entre sujeto y objeto. Toda realidad se concibe como esencialmente contradictoria y sus relaciones están en permanente movimiento. Toda categoría se concibe como algo histórico. Para la dialéctica, los conceptos nunca son naturales ni eternos. La dialéctica se opone a toda forma de positivismo, a toda forma de culto a “los hechos”, a toda forma de entender la sociedad de manera estática e inmóvil. La dialéctica, según explica Marx en un prólogo a *El Capital* escrito en 1873, es un método “crítico y revolucionario” porque no se arrodilla ante ninguna realidad, siempre pone el énfasis en lo perecedero y lo transitorio de toda realidad. Por eso la dialéctica es esencialmente histórica, porque siempre insiste con el carácter histórico –transitorio y superable- de toda realidad, aún aquella que aparece como muy poderosa, como casi, casi insuperable. Por ejemplo...el capitalismo. El Marx que escribe “El trabajo enajenado” utiliza muchos conceptos de Hegel. En *El Capital* también utiliza a Hegel, pero aquí nos interesa el texto de 1844 porque es el que utiliza de manera inmediata el Che.

El Che, sabiendo qué importancia tiene esta categoría de “alienación” o “enajenación” para el marxismo, y sabiendo que Marx la adopta de Hegel, se pone a leer directamente a Hegel. Primero se puso a estudiar a Marx, y de ahí se fue a Hegel. En el medio de las revoluciones. Recordemos nuevamente que Guevara no es un profesor, ni lo quiere ser.

¿Qué es entonces, la “alienación”? ¿Por qué para el Che es tan importante esta categoría teórica, al punto que la pone en el eje del objetivo de los revolucionarios? Luchamos para “terminar con la enajenación”.

La categoría enajenación tiene un origen económico. Uno de sus posibles orígenes proviene del derecho romano, ya que allí vender una casa equivalía a “enajenarla”. La casa deja de ser mía, pasa a ser de otro, pasa a ser “ajena”. La enajenación, es cuando un proceso genera que el ser humano pierde algo, y ese algo se le vuelve ajeno. Después vamos a ver qué es lo que pierde el ser humano...Pero enajenar, entonces, quiere decir eso: algo deja de ser “mío”, deja de ser propio y se transforma en “ajeno”.

Alienar, en cambio, “alienación”, - que se usa como sinónimo de “enajenación” - tiene un origen más psicológico. Alienado, es el que no está en sí mismo, el que es “otro” de sí mismo, así lo define Hegel. La alienación es ser “otro de sí mismo”, dejar de ser uno, para pasar a ser otra persona. Alguien no está en sus cabales, no está en sus casillas, no es él mismo, es “otro”, está alienado.

Entonces, intentemos resumir en pocas palabras qué quiso decir Marx en los *Manuscritos del '44*. Marx no los publicó en vida. Recién se publicaron en el siglo XX (Marx muere en 1883). Se publican en 1932, un año antes que subiera Hitler, cuando la Argentina tenía una dictadura militar. Y lo publican los rusos, el Partido Bolchevique, más precisamente el Instituto Marx-Engels de Moscú que hasta poco antes había sido dirigido por

David Riazanov (seudónimo de Goldendach, “caído en desgracia” por una purga stalinista poco antes de que los *Manuscritos de 1844* vieran la luz). El Instituto Marx-Engels de Moscú venía trabajando en equipo, en unidad, con un instituto alemán - que después fue muy famoso - el Instituto Social de Francfurt. Éstos últimos eran alemanes de izquierda, y al año siguiente, en 1933, cuando sube Hitler, se tienen que exiliar. A estos pensadores hoy se los conoce como la “Escuela de Francfurt”. Entre el Instituto de Investigación Social de Francfurt y el Instituto Marx-Engels de Moscú se publicaron los primeros volúmenes de la edición crítica de las *Obras Completas* de Marx y Engels que hoy se conocen bajo la sigla MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, nombre alemán de la edición crítica de las *Obras completas* de Marx y Engels que actualmente, a comienzos del siglo XXI, han vuelto a editarse –por lo menos se han comenzado a publicar algunos volúmenes- de la mano de muchos investigadores, principalmente holandeses, aunque también de otros países).

Pero cuando recién se conocieron los *Manuscritos de 1844* poca gente les prestó atención. Los publicaron en alemán, al poco tiempo vino Hitler, luego la segunda guerra mundial, más tarde la revolución china, posteriormente la guerra de Argelia...etc. Mucha importancia no le dieron, a excepción de pensadores aislados como el húngaro György Lukács (que había participado bajo la dirección de Riazanov en el desciframiento de los *Manuscritos de 1844* en Moscú); de Herbert Marcuse (miembro del Instituto de Francfurt que escribió un trabajo comentando la publicación de aquel texto póstumo de Marx) y de Henri Lefebvre (que los tradujo, junto con Guterman, rápidamente al francés).

Exceptuando a Lukács, Marcuse y Lefebvre, la mayoría de los pensadores y filósofos no prestaron durante la década del '30 mayor atención a este texto de Marx. Gramsci, entonces encarcelado en la prisión fascista, no los pudo conocer...Lenin tampoco (había muerto en 1924). Quizás habría que agregar a esa corta lista a los editores y comentaristas alemanes S.Landshut y I.P.Mayer, aunque hoy son poco conocidos y escasamente citados.

Pero treinta años después, durante la década del '60, se pusieron en el eje de todas las discusiones teóricas. ¿Por qué? Por muchas razones.

Entre otras, la iglesia católica le empezó a prestar gran atención a este texto de Marx. Y hubo dos pensadores de la iglesia católica, sobre todo de la iglesia católica francesa, que siempre tuvo mucha influencia - esto dicho como nota al pie - en los curas obreros de la Argentina. Toda esta corriente de la Teología de la Liberación, de los curas obreros, que quieren dar una visión distinta de la iglesia oficial, institucionalizada; siempre tuvieron mucha influencia de los pensadores franceses de la iglesia católica. Y los libros que estudian la historia de la Teología de la Liberación en América, siempre dicen que muchos de sus maestros vienen de Francia. O, muchos curas y teólogos jóvenes de América Latina, iban a estudiar a Francia. Por eso es importante conocer el pensamiento de los teólogos católicos franceses para desentrañar la génesis de algunas de las corrientes liberacionistas de la Iglesia latinoamericana.

Había dos teólogos de la iglesia católica de Francia – ambos jesuitas - que le dieron mucha importancia a los *Manuscritos del '44*. Unos de ellos se llamaba Pierre Bigo, y el otro se llamaba Yves Calvez. Yves Calvez vive todavía. Calvez hace un par de años vino a la Argentina. Bigo publicó en 1953 *Humanismo y economía política en Karl Marx* mientras Calvez, a los tres años, en 1956, publicó *El pensamiento de Karl Marx*. Ambos muy eruditos en el marxismo y teólogos de la iglesia católica. Fueron libros muy importantes en su tiempo.

¿Qué decían estos dos teóricos de la iglesia católica francesa? Decían, entre otras cosas, que los *Manuscritos del '44*, y en particular este fragmento, “*El trabajo enajenado*”, confirmaban de algún modo la visión cristiana del mundo y de la vida. Porque ahí Marx decía - según ellos - que el ser humano en la sociedad contemporánea está alienado, está enajenado, por lo tanto se ha perdido a sí mismo. ¿Cómo lo traducían ellos? Esta pérdida de sí mismos

es... el pecado. La alienación sería una especie de nombre filosófico secularizado del pecado cristiano. Una lectura muy inteligente.

¿Qué significa pues la categoría de “enajenación”? Significa que el ser humano pierde algo de sí mismo. ¿Qué pierde? Pierde su esencia, dice Marx.

Si la enajenación consiste en la pérdida de la esencia humana, toda la historia humana puede traducirse –en términos del pensamiento cristiano- como la pérdida del ser humano, como el reino del pecado. Y antes de esa pérdida, ¿qué había? Marx no dice nada. Estos pensadores católicos franceses se proponen entonces traducir todo este planteo del joven Marx que se apoya en la categoría roussoniana (por Juan Jacobo Rousseau) y hegeliana (por Guillermo Federico Hegel) de “alienación”, al lenguaje cristiano. Si nos aventuramos podemos trazar una analogía precisa: está el Paraíso, donde el ser humano no se perdió todavía a sí mismo. A través de la historia se cae en el pecado, y hay una pérdida de la esencia humana en la historia. Esa es la sociedad terrenal, ése es el capitalismo, ése es el pecado.

¿Qué habría –siempre según este esquema de traducción de Marx al cristianismo- al final de la historia? Marx diría que al final, estaría la revolución comunista, que consiste en superar la enajenación y en recuperar la esencia humana perdida. ¿Y los pensadores cristianos cómo lo traducen? Esto es el Juicio Final: barrer con el pecado y volver a recuperar lo que se había extraviado luego de la caída del paraíso perdido...

Entonces, con una óptica cristiana progresista (obviamente, ni la Iglesia oficial argentina ni el papa Juan Pablo II jamás aceptarían este tipo de lecturas y analogías...), óptica que tuvo una influencia enorme, éstos pensadores cristianos se “apropian” de “El trabajo enajenado” de Marx.

Otros pensadores, socialdemócratas y hasta liberales, hicieron lo mismo. Intentaron traducir a partir de este texto, todo el lenguaje del marxismo revolucionario a categorías del “socialismo democrático” o del “individualismo liberal”.

Por ejemplo uno de ellos, un gran pensador italiano que vivió exiliado en Argentina y dio clases en la Universidad de Tucumán –maestro, dicho sea de paso, del intelectual peronista Juan José Hernández Arregui-, llamado Rodolfo Mondolfo, escribió un libro titulado *El humanismo de Marx*. Se publicó en 1964 - o sea un año antes que el Che escriba su carta al semanario *Marcha* de Montevideo. ¿Cuál es la tesis central de Mondolfo? En pocas palabras, “brutalmente” resumido, Mondolfo sostiene que todo el pensamiento de Marx está sintetizado en este texto de 1844. Ustedes saben que luego Marx escribió una obra monumental que se titula *El Capital. Crítica de la economía política* (el primer tomo –el único que Marx publica en vida- sale a la luz en 1867, su segunda edición alemana en 1873). Bueno, la tesis de Mondolfo consiste en afirmar que todo *El Capital* no hace más que “desplegar” lo que ya estaba en germen en “El trabajo enajenado”.

Otro pensador, muy de moda en esa época, judío de izquierda, alemán, que se tuvo que exiliar cuando subió Hitler, era Erich Fromm. Un pensador realmente muy sugerente. Es muy citado su libro *El miedo a la libertad* donde analiza los fines inconscientes que busca el militante nazi cuando se deja atrapar por la lógica totalitaria del partido nazi y la obediencia ciega al führer, al líder, al jefe. La tesis central de Fromm en “*El miedo a la libertad*” consiste en que lo que subrepticamente e inconscientemente está buscando aquel que se abandona en tanto sujeto para caer preso de las pegajosas redes del fascismo y el nazismo es la reconstitución de sus relaciones primarias, de las relaciones familiares perdidas. El partido nazi cumpliría el papel –imaginario- de volver a “abrigar” a este sujeto desnudo de la sociedad mercantil. Pero este “abrigo se logra a un precio carísimo...abandonándose como sujeto y aceptando dócilmente una disciplina de hierro, la disciplina fascista y una obediencia ciega al líder nazi. Una hipótesis interesante para pensar muchas de las obediencias y

complicidades que se dan en nuestras sociedades latinoamericanas frente a los milicos, frente a los militares, frente a siniestros personajes genocidas como Pinochet, Bussi, Rico, Videla, Seineldín, etc.

Pero Erich Fromm también escribió un trabajo menos citado, menos conocido, menos transitado. Un trabajo que hace referencia a “El trabajo enajenado” de Marx. Es de 1961 y aparece por primera vez en español en 1962. Poco antes, tres años antes, que el Che escribiera su trabajo sobre la enajenación. Y E. Fromm dice exactamente lo mismo que Mondolfo: todo el marxismo está resumido en esas diez páginas de “El trabajo enajenado”... Fromm va más lejos todavía que Mondolfo, intentando insertar a Marx, no ya dentro de la Iglesia y el cristianismo como Bigo y Calvez sino dentro de la familia liberal (insistimos, estamos pensando en el liberalismo democrático clásico, no dentro del liberalismo latinoamericano que apoya la tortura, los golpes de estado, las peores dictaduras, etc.).

De modo que “El trabajo enajenado” permite ese tipo de lecturas, las cristianas, las liberales, las socialdemócratas. Eso no implica que el texto de Marx sea cristiano, liberal o socialdemócrata. Esas son apropiaciones o intentos de apropiaciones posteriores al mismo Marx.

Finalmente, a diferencia de Bigo, de Calvez, de Mondolfo o de Fromm, dentro de la tradición comunista ortodoxa, dentro de la dirección ideológica del PC francés –el más prosoviético y afín al stalinismo de Occidente- existió un autor que también se apoyó en los *Manuscritos de 1844* para intentar hacer presentable ante la intelectualidad occidental la ideología oficial de la “coexistencia pacífica” de la época de Kruschev: Roger Garaudy. Este filósofo “oficial” del PC francés, tras la expulsión de Henri Lefebvre en 1956, es autor de una serie interminable de ensayos donde se retomaba la idea de una esencia humana perdida –alienada- para fundar un “humanismo” laxo, genérico, supraclasista e indeterminado. Algunos de esos libros son: *Humanismo marxista*, de 1957, *Perspectivas del hombre*, de 1961 o *¿Qué es la moral de los marxistas?* de 1964. En Cuba Garaudy era muy conocido. Él estuvo en la isla dando cursos y uno de sus cursos en La Habana -de febrero de 1962- rindió como fruto el libro *Introducción a la metodología marxista*.

Por otro lado, en Francia, en esa misma época, había otra corriente dentro del PC francés. No era “oficial” pero tenía gran predicamento. Su principal ideólogo era un autor comunista, militante del PC francés, que no se sentía cómodo con toda esta divulgación del “humanismo” (cristiana, liberal, socialdemócrata e incluso comunista prosoviética). Se llamaba Louis Althusser. También muy famoso en América Latina durante esa época - no tanto por sus escritos, muy difíciles de leer - sino porque tenía una difusora latinoamericana, compañera nuestra, llamada Marta Harnecker. Ella “tradujo” todo ese lenguaje tan difícil de Althusser a un lenguaje comprensible para todo el pueblo. En Chile, por ejemplo, llegó a editar en folletos dirigidos a los obreros, 250 mil ejemplares. Por eso se hizo tan famoso Althusser en América Latina. Toda una generación completa de revolucionarios latinoamericanos se educó con esos manuales de Marta Harnecker que ayudaban a divulgar el pensamiento de Althusser.

Althusser, que simpatizaba con los chinos contra esta visión oficial de la URSS en ese momento, sostenía que todo la filosofía que giraba alrededor del trabajo enajenado...¡no era marxista!. Una tesis muy provocadora. Decía “esto no es marxista”, usaba un término muy peyorativo a nivel teórico: decía: “esto de la «enajenación» y de la «esencia humana» es pura ideología”. Es decir que toda esa filosofía no era propiamente un conocimiento científico. Era –por oposición- ideología, o sea, un conocimiento invertido, un conocimiento deformado, opaco, ilusorio.

¿Por qué estaba tan disgustado y contrariado Althusser cuando hablaba de “El trabajo enajenado” de Marx? Pues porque él planteaba que “El trabajo enajenado” gira alrededor de

la categoría de enajenación, o alienación; y la categoría de alienación no significa otra cosa que la pérdida de la esencia humana. Todo el texto de Marx da vueltas alrededor de un centro: el concepto de “esencia humana”. Ese concepto - dice Althusser - no es marxista, pertenece a otros pensadores anteriores, entre otros a Hegel. Entonces – sostiene provocativamente Althusser - en *El Capital*, Marx no habla de “esencia humana”, porque esa obra tiene otro lenguaje, usa otras categorías: relaciones de producción, fuerzas productivas, formación económico social, modo de producción, etc., etc, etc.

Nunca vamos a encontrar la palabra “esencia humana” en los escritos de madurez de Marx (piensa Althusser). Luego, Althusser llegó a la conclusión que la categoría central, alrededor de la que gira todo el texto y el discurso del joven Marx, no era “marxista”. Así, de un plumazo, barre con estos pensadores de la iglesia católica - Bigo y Calvez - , con Erich Fromm, con Mondolfo, con su rival dentro del PC francés –Garaudy- y con todos los que pensaban que el marxismo era un “humanismo”.

Porque decir que el eje de la revolución socialista es el ser humano, eso es ser humanista. Si hubiera que resumir en una palabra la filosofía del Che, su pensamiento filosófico, es un pensamiento humanista.

Y Althusser sostiene contra viento y marea que el humanismo es una ideología burguesa, es una ideología de la derecha, no es una ideología de la izquierda, no es una ideología de los revolucionarios. Althusser proporciona toda una serie de argumentos que lamentablemente en esta clase no tenemos tiempo de desarrollar pero que convendría estudiar y conocer al detalle (entre otras cosas porque hoy, en 2002, Toni Negri vuelve a reflotar muchos de los argumentos althusserianos contra el humanismo y contra la dialéctica revolucionaria, aunque varios de sus lectores –fascinados hasta el límite con la prosa barroca de Negri- no saben que esas tesis en realidad pertenecen a Louis Althusser...).

Althusser escribió un libro que en aquella época fue un auténtico “best-seller”: *Para leer El Capital*. Lo escribió con cuatro discípulos muy jóvenes (Roger Establet, Pierre Macheray, Jacques Ranciere y el más fiel y leal de todos ellos, Etienne Balibar). En una parte de ese libro, cuestiona duramente a todos los pensadores de izquierda que no están en su línea, por ejemplo a Antonio Gramsci, a György Lukacs, a Korsch, a Trotsky, a Rosa Luxemburg, a Bogdanov - que había polemizado con Lenin -. A todos ellos los destroza, teóricamente hablando (o al menos eso pretende...). No menciona al Che Guevara. Ese libro es del '65, justamente. Pero se publica en el '67, cuando el Che cae asesinado en Bolivia. Y dice por ahí - no lo menciona al Che, insistimos - entre todos estos revolucionarios que Althusser critica por ser “humanistas”, Luxemburgo, Lukacs, Gramsci, Trotsky, etc., “y algunos dirigentes de países del Tercer Mundo que están desarrollando una lucha muy heroica contra el imperialismo” ¿Quién es sino el Che Guevara? Althusser incluye también al Che en esta corriente a la que llama, despectivamente, “izquierdista”.

Puede resultar un poco raro: ¿cómo un pensador comunista critica a otros marxistas por “izquierdistas”? Un tanto contradictorio o confuso ¿no? Si los comunistas, se supone, son de izquierda...¿cómo criticar a otros marxistas por “izquierdistas”?

¿Cómo se entiende esa acusación? Lo que sucede es que Lenin, a principios de siglo, había utilizado, en un libro famoso, *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo* (1920), la categoría de “izquierdismo” para criticar a toda una corriente –principalmente alemana del marxismo, aunque también a Bordiga en Italia-. Althusser se apoya en esa categoría de Lenin, y entonces dice: “todos estos pensadores son izquierdistas”. Y entre otros ubica al Che.

Aquí no está criticando a Fromm, Mondolfo, Bigo, Calvez, o a Garaudy, que, digamos, están a su “derecha” (sea en el liberalismo, en la socialdemocracia, en el

cristianismo o entre los sectores comunistas más moderados, como es el caso de Garaudy). No, aquí Althusser está criticando por “humanistas” a todos los que están a su izquierda...

Volvamos entonces a Marx. Ya vimos –someramente- que su texto de 1844 es materia de infinitas y acaloradas disputas, por “derecha” y por “izquierda”. Dentro y fuera del marxismo.

¿Cómo se puede clasificar entonces la categoría filosófica de “enajenación”, empleada por Marx para criticar a la propiedad privada y cuestionar a la economía política?

La enajenación es la pérdida de algo. ¿Qué es lo que se pierde? Se pierde lo que tiene de específico un ser humano, a diferencia de un perro, un gato o cualquier otro animal. Marx dice que lo que tiene de específico la especie humana, entre otras cosas, es la actividad libre, creativa, que puede construir un mundo a imagen y semejanza del hombre, transformando la naturaleza.

¿Y cómo se llama esa actividad libre, creativa, que te permite crear un mundo humano? El trabajo. Obviamente, cuando Marx dice esto, no está pensando en el trabajo que tenemos todos. Marx no está pensando en el trabajo que se realiza a cambio de un salario, bajo la mirada vigilante de un jefe o un patrón. No está pensando en esto que dentro del capitalismo es monstruoso, el trabajo forzoso, que se realiza para poder comer, para poder vestirse, para poder darle de comer a los hijos y la familia. Justamente, Marx, dice: el trabajo en el capitalismo está completamente alienado. No nos pertenece, le pertenece a otro. Nosotros no marcamos el ritmo, el ritmo lo marca el jefe o el patrón, la “música” que nos marca el ritmo le pertenece al capital.

El producto de nuestro trabajo no nos pertenece. Le pertenece al patrón. La relación con los demás seres humanos no nos pertenece, no la manejamos nosotros, la maneja el patrón. O el gerente, o el jefe, como quieran... La relación con los demás seres humanos tampoco nos pertenece, se ha vuelto ajena.

Pero, en una sociedad no capitalista, esta actividad libre y creativa, sí la podría manejar el ser humano. Esa actividad libre y creativa, que en filosofía se denomina “praxis” o - más fácil - el trabajo, la producción, la creación, la acción, dice Marx, eso es la esencia del ser humano, pero en el capitalismo se pierde...

¿Cómo se denomina esa pérdida? Enajenación, o alienación. Si uno lo tuviera que resumir, alienación o enajenación, que es la categoría central de todo el texto del Che *El socialismo y el hombre en Cuba*, sería aquel proceso mediante el cual el ser humano pierde algo, y eso que pierde se independiza del ser humano, cobra autonomía, pasa a regirse por sus propias leyes, y se le vuelve hostil, se le vuelve en contra. Lo que el ser humano pierde lo gana el mundo de las mercancías, el mundo de las cosas. El ser humano que es el verdadero sujeto, se vuelve un objeto y se arrodilla ante el producto de su trabajo, el mundo mercantil. Las mercancías, los objetos producidos por el ser humano, que son objetos, se transmutan en el verdadero sujeto que oprime a su creador. Y no hay otra posibilidad, piensa el Che. Cuando existe la mercancía, cuando hay mercado, no queda otra que arrodillarse frente a la “magia” de la mercancía, frente al Mercado que es el verdadero Dios todo poderoso. Por eso él se oponía tan fuertemente y con tanta vehemencia al socialismo mercantil, un curioso “experimento” que ya en esa época intentaban desarrollar los soviéticos, los polacos y los yugoslavos. Así les fue...

Uno puede apelar, por ejemplo, a una novela para explicar en forma analógica este proceso de enajenación en el mundo mercantil capitalista que explicó Marx y que el Che adopta como criterio para analizar las sociedades postcapitalistas de transición al socialismo: la figura emblemática de Frankenstein.

Esta obra, que llevaba por título *Frankenstein o el Moderno Prometeo*, fue publicada por primera vez en 1818, el año de nacimiento de Carlos Marx. Su autora, Mary Shelley, la

escribió cuando todavía no había cumplido los 20 años. Ella era hija de dos pensadores radicales. Su madre se llamaba Mary Wollstonecraft y era conocida ya en ese momento como una pionera del feminismo, por su trabajo *Vindicación de los derechos de la mujer*. El padre era otro intelectual radical: William Godwin. Su obra más importante fue la *Investigación acerca de la justicia política*.

¿Cómo nació *Frankenstein*? Resulta que en 1816, viniendo de una reunión, el poeta romántico Lord Byron –amigo de la autora y de su marido- sugirió que todos ellos escribieran una historia de terror. Al día siguiente Mary mostró su idea acerca del científico que crea un hombre artificial, y tanto a su marido como a Lord Byron los entusiasmó la idea que posteriormente ella desarrollaría y finalizaría en 1817 (para publicarla al año siguiente).

El monstruo romántico Frankenstein terminó convirtiéndose en una figura-mito legendaria y emblemática de la cultura occidental. El personaje era una criatura creada por un ser humano, un ser muerto que volvía a la vida... (recordemos que para Marx el capital es trabajo muerto, objetivado, que vuelve periódicamente a la vida gracias a la explotación del trabajo vivo...). **Frankenstein es un monstruo, que luego intenta matar a su creador**, al doctor que le dio vida (como el capital intenta explotar, subordinar y oprimir a su creador, la fuerza de trabajo). Este monstruo literario que quiere matar a su creador... puede ser un buen ejemplo, por su imagen nítida, para representar ese proceso de independencia, hostilidad y enajenación que nos intenta explicar Marx en 1844.

Marx sostiene que el trabajo humano genera un producto que se vuelve en contra de su creador y lo termina oprimiendo. Se independiza del creador y se vuelve hostil. El capital nos quiere matar (porque el capital es como un vampiro –escribe Marx en *El Capital*- que necesita sangre humana fresca para seguir viviendo y reproducirse. La teoría del fetichismo de *El Capital* describe una lucha entre “el coágulo” –el valor cristalizado como capital- y “la sangre” –la fuerza de trabajo líquida-, entre la muerte –el capital- y la vida –la fuerza de trabajo-. El fetichismo expresa algo quieto, algo muerto, algo que no se mueve, que está duro y por eso se transforma en “objetivo”, “petrificado” y “material”. Mientras que Marx, por contraposición con el valor, el dinero y el capital, dirá que el trabajo humano, la fuerza de trabajo, es algo vivo, algo que se mueve, algo que no está solidificado, algo que está en estado líquido y fluido. No es algo cristalizado ni muerto. De ahí la importante metáfora de “la **sangre**” de la fuerza de trabajo viva y “el **coágulo**” del trabajo pretérito, muerto, cristalizado. **La sangre como sinónimo de la vida por contraposición al valor, al dinero y al capital como sinónimo de la muerte**, como sinónimo de algo cristalizado, petrificado e inmóvil. Aquí también podríamos encontrar de manera directa otra analogía de algún modo vinculada al romanticismo: el conde Drácula.

Ese producto que cobra vida, se independiza y termina controlando a sus propios creadores, ¿qué es? Pues el dinero, la mercancía, el capital, el mercado, el Estado, etc., etc., etc.

Todos estos -el mercado, el capital, el Estado- son productos del ser humano. Este Estado, que nos reprime, es un producto de las relaciones humanas. No es algo mágico. Pero es un Estado que se escapó de nuestro control, que cobró independencia, que sirve a otra gente, a otras clases, y que es completamente hostil contra nosotros.

Marx plantea que hay que luchar contra el Estado, hay que luchar contra la propiedad privada, contra el capital, contra la mercancía, contra el mercado, para terminar con la enajenación.

El Che hace suyo ese pensamiento íntimo de Marx. No se limita a “recitarlo”. Guevara piensa que esas enseñanzas tienen vigencia en el mundo contemporáneo. Que no tienen que quedar recluidas en una clase académica de historia de la filosofía sino que son problemas candentes para todos y todas aquellos y aquellas que pretenden cambiar el mundo

luchando por una revolución mundial. Por eso en *El socialismo y el hombre en Cuba* de algún modo “baja a tierra”, vuelve terrenales las formulaciones filosóficas de Marx y trata de utilizarlas para comprender el proceso que impide en las sociedades capitalistas y en las formaciones sociales postcapitalistas vivir de otra manera. Porque los obstáculos, piensa el Che, no están sólo en capitalismo. También están en aquellas sociedades que pretenden avanzar hacia el comunismo.

De esta manera el Che se apropia de la categoría de “enajenación” y de la crítica humanista de Marx al capitalismo. Lo hace a contramano de todas las corrientes liberales, jesuitas y socialdemócratas –el “humanismo” de derecha, pero también a contracorriente del “antihumanismo” de la filosofía althusseriana. Por eso es que Sánchez Vázquez sostenía que la reflexión del Che es realmente original y uno de los grandes aportes al marxismo mundial. No es una exageración. La propuesta humanista del Che va a contramano de estas dos grandes corrientes de época: el “humanismo” de derecha y su contracara invertida, el “antihumanismo” de Althusser.

Hasta ahora sólo mencionamos la utilización que Guevara realiza del texto juvenil de Marx, el de los *Manuscritos de 1844*. Nos parece oportuno citar un texto del Che donde también se refiere a *El Capital*. Porque Guevara, como decíamos, era un estudioso muy constante de *El Capital*.

En febrero de 1964 –un año antes de *El socialismo y el hombre en Cuba*– el Che interviene en un debate “económico”. En ese debate Guevara expone lo que él entendió de *El Capital*. Dice así:

“En El Capital Marx se presenta como el economista científico que analiza minuciosamente el carácter transitorio de las épocas sociales y su identificación con las relaciones de producción [...] El peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente el carácter humanista (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia: la lucha de clases, oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el ambiente histórico”.

Esto Guevara lo plantea en *Sobre el sistema presupuestario de financiamiento*. Lo interesante resulta el carácter explícitamente “humanista” que el Che atribuye a *El Capital*, no sólo a los textos juveniles de 1844. Luego de todo lo que vimos hoy, podemos apreciar qué sentido preciso tiene esa atribución. Pero Guevara, previendo cualquier molesta asociación que se pudiera hacer de su visión con la de Fromm, Mondolfo, Bigo, Calvez o Garaudy, agrega inmediatamente: “humanista...en el mejor sentido de la palabra”.

Nos podemos preguntar: ¿cuál es el “mal sentido de la palabra”? Obviamente el “mal sentido” hace referencia a este humanismo laxo, indeterminado, supraclasista de aquellos que se valían de los *Manuscritos de 1844* para diluir, desdibujar y opacar el carácter revolucionario del marxismo, incorporándolo a otras visiones del mundo o intentando legitimar filosóficamente la “coexistencia pacífica” con el imperialismo.

El humanismo guevarista y el posmodernismo (El sujeto y el poder³⁰)

¿Qué sucede actualmente en el mundo de la teoría y del pensamiento? ¿Está vigente lo que piensa el Che Guevara? ¿En la órbita actual de la filosofía, el humanismo revolucionario –la corriente en la que se inscribe el Che Guevara- sigue vigente?

Partimos de una constatación. En el mundo actual, el humanismo no es lo que predomina. Sobre todo en el mundo universitario oficial, en el mundo académico establecido. El humanismo filosófico no tiene hoy “buena prensa”, para decirlo en forma elegante.

Hoy predominan en el discurso universitario otro tipo de referencias y de autores, fuertemente críticos del humanismo.

Algunos ejemplos, que hoy sí están “de moda”, podrían ser los siguientes:

En primer lugar, Michel Foucault: célebre pensador francés (ya fallecido), quien señaló durante los años ’60 y ’70 algo que hoy muchos hacen suyo en el ámbito de las ideas: “*las ciencias sociales no tienen por fin liberar al hombre, sino disolverlo*”.

¿Qué quería decir esto? Pues que para Foucault la categoría de “El hombre” y el humanismo que la acompaña, o sea la filosofía que deposita en el ser humano el eje central, era una ideología de la burguesía, típica del siglo XVIII. Por eso Foucault era muy crítico de toda filosofía humanista. Esto se enseña hoy en las universidades, esto sí está completamente de moda.

En segundo lugar, otros dos autores -muy interesantes, pero que en este tema pertenecen a una corriente crítica del humanismo- son Gilles Deleuze y Félix Guattari. También ellos plantean que el humanismo es una ideología burguesa, que la categoría de “sujeto” ya no tiene vigencia, que las nuevas formas de capitalismo han desmembrado completamente toda unidad en la que reposaba el sujeto.

En tercer lugar, Toni Negri (que excede el ámbito de la izquierda, ya que ha sido cálidamente adoptado tanto por corrientes populistas con escasa o nula simpatía por el marxismo, como también por corrientes que genéricamente podríamos catalogar, sin ánimo de ofender, como socialdemócratas). En su libro *Imperio* sostiene que el sujeto no es el eje de la historia, el eje de la política. El sujeto es un producto de la prisión, de la familia, de la fábrica y de la escuela. La antigua idea de sujeto –léase la clase trabajadora como sujeto de los cambios revolucionarios- ha entrado en decadencia, según Negri. Se ha esfumado, se ha evaporado, junto con la tradición de pensamiento dialéctico (a la que pertenecía el Che Guevara, obviamente).

Esto es lo que circula hoy, esto es básicamente lo que está de moda en los ámbitos universitarios oficiales y académicos tradicionales, lo que se publica en los suplementos culturales de los diarios “serios”, lo que hay que citar si uno quiere pasar por alguien “informado y al día” en el terreno del pensamiento.

Si bien Toni Negri es italiano, esta arremetida contra la tradición dialéctica y la categoría de sujeto la formuló cuando se exilió en Francia. Todos ellos (Foucault, Deleuze, Guattari y Negri) hablan principalmente desde la Academia francesa, son todos pensadores orgánicos de la Academia. Tienen un vínculo institucional con la Academia de Francia y sus varias unidades universitarias (Negri la tenía, al menos hasta que regresó a Italia para ser encarcelado).

³⁰ El siguiente texto fue elaborado a partir de una clase pública desarrollada en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo el 9/8/2002.

En el mundo occidental, en el ámbito de las ideas, este pensamiento francés tiene muchísima influencia. No es lo mismo que alguien escriba un libro teórico en la Universidad de La Paz (Bolivia) o en una universidad de Guatemala, a que alguien lo escriba o lo publique en la Sorbona. **Las ideas no flotan en el aire. Las ideas también forman parte de las relaciones de fuerza, de la lucha ideológica y de la lucha de clases.**

Por ejemplo, el filósofo vietnamita Tran Duc Thao –discípulo marxista de Edmund Husserl, enrolado en la corriente filosófica conocida como la fenomenología- fue famoso cuando estuvo en Francia y escribió en Francia.... Cuando regresó a Vietnam “nadie más supo de él”. Se podrían multiplicar al infinito este tipo de casos.

Otro ejemplo: El argentino Ernesto Laclau era un joven entusiasta de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Políticamente era apenas un lugarteniente de tercer orden de un grupúsculo de “izquierda nacional” liderado por el inefable Jorge Abelardo Ramos [líder de una corriente argentina de trotskismo nacionalista, cada vez más nacionalista y cada vez menos trotskista]...es decir que era sencillamente “nadie”. Recién cuando logró insertarse en la Academia inglesa Laclau logró ser escuchado por el gran público. Así de seguido...

Por eso, muchos jóvenes intelectuales sueñan silenciosamente con “llegar a París”, y lograr ser escuchados, mientras suspiran en el anonimato de sus universidades del Tercer Mundo. Obviamente no es ésta la perspectiva de vida que nos ofrece el ejemplo del Che Guevara, quien **reclamaba de la juventud y de los intelectuales el vincularse estrechamente con los movimientos populares y poner el cuerpo en la lucha anticapitalista**, en lugar de suspirar con el falso paraíso de la Academia europea que todo lo fagocita, lo neutraliza y lo tritura.

Pero lo importante, para nosotros, es tener en cuenta que esta literatura filosófica de origen parisino ha calado profundamente en el mundo filosófico de nuestros días. No es el pensamiento de Guevara o de otros marxistas revolucionarios el que actualmente predomina. Hay que tenerlo bien en claro.

Durante los últimos años, a partir de la crisis del estalinismo y de la izquierda tradicional, esta filosofía francesa pretendió instalarse como “LA GRAN TEORÍA” del movimiento de protesta global contra la mundialización del capital. No quiere decir esto que Deleuze, Guattari (ambos fallecidos) o Negri estén en la calle tirando piedras contra la policía, pero sí que muchas de sus teorías y de sus relatos se han vuelto más que “atractivos” para algunos segmentos del movimiento antiglobalización...

Con el máximo de los respetos y en el ámbito de un debate fraternal entre compañeros y compañeras, nosotros no compartimos esta filosofía.

Para nosotros, detrás de toda esta jerga -porque es muy trabado leer a estos autores, ya que utilizan gran cantidad de neologismos, de palabras nuevas inventadas sobre la marcha, como en su época solía hacer Martín Heidegger- lo que sobrevuela es **una visión política de tinte marcadamente reformista**. Lo que impregna todo este emprendimiento filosófico que pretende enterrar a la dialéctica, que pretende labrar el acta de defunción de todo sujeto revolucionario, que pretende expurgar del marxismo la herencia insepulta de Hegel y su lógica dialéctica de las contradicciones explosivas, que intenta abandonar para siempre toda perspectiva de confrontación con el Estado por su carácter esencialmente “autoritario” o jacobino, que pretende **cambiar la sociedad sin plantearse la revolución** contra el capitalismo es, en definitiva, una visión política que renuncia a la lucha revolucionaria contra el capitalismo. **No es más que la LEGITIMACIÓN METAFÍSICA de la impotencia política.**

Pero esta legitimación no se hace en el lenguaje ingenuo de nuestro Juan B. Justo [fundador del Partido Socialista argentino a fines del siglo XIX y una de las cabezas de la

socialdemocracia sudamericana durante comienzos del siglo XX] , o de cualquier socialista moderado de nuestros días.

Lo hace a través de toda una serie de giros filosóficos, políticos, teóricos; que dan una y mil vueltas alrededor de la tradición marxista. El caso de Negri es muy expresivo en ese sentido³¹.

Pero en el fondo, lo que ahí está jugando es una vieja idea reformista de que no se puede luchar por la revolución, que no se puede luchar por el poder. Por eso gente que proviene de la derecha de los medios de comunicación o de sectores reaccionarios de la universidad abraza rápidamente esta literatura sin mayores trámites. Quien no quiera ser ingenuo ni desprevenido ni “inocente” debería preguntarse por los motivos de tan súbita adopción.

Así, de este modo, se acusa a los revolucionarios que plantean la lucha estratégica por el poder, de “haberse quedado en el pasado”, o de ser “estatalistas”, pensando que para los revolucionarios todo pasa por el Estado; o de ser “burocráticos”, o de ser “verticalistas”, o de querer sustituir a la clase obrera, o de ser “foquistas”, o de ser “partisanos”, “jacobinos”, “terroristas” y muchos otros adjetivos...

El gran antecesor de esta literatura filosófica que dialoga con el marxismo a condición de que el marxismo abandone su perspectiva revolucionaria –en el terreno político- y de que se desprenda de una vez por todas de su metodología dialéctica –en el terreno filosófico- es Eduardo Bernstein.

De todas las múltiples escuelas de pensamiento que arremetieron contra la lógica dialéctica, probablemente haya sido Eduardo Bernstein en su libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899) quien más lejos vio **las implicancias no sólo teóricas o filosóficas sino principalmente políticas** que estaban presupuestas en la polémica sobre el vínculo entre Hegel y Marx, entre el marxismo y la dialéctica.

Muchísimo antes que Toni Negri, Bernstein había sostenido que “*con el sistema hegeliano culmina la evolución de la razón política del estado de policía iluminado en la edad de la Restauración*”. Palabras casi textuales repite Negri en su *Imperio*...

Quizás alguien que recién “se chocó” de casualidad con Negri en una librería o sus amigos le dijeron que hay que leerlo porque es “el último grito de la filosofía” o “descubrió” en algún diario de derecha que este pensador “superó al marxismo”, etc., etc., ni siquiera haya escuchado hablar de Bernstein...

¡Pero las críticas de Toni Negri a la noción de sujeto y su intento por extirpar del pensamiento marxista la dialéctica provienen de allí! ¡Son mucho más viejas de lo que se supone! Bernstein no había escuchado hablar de internet –él lo escribe en 1899, ni siquiera se había inventado la radio o la TV- y ya promovía el abandono de la dialéctica...Por eso el rechazo de la dialéctica que hace Negri no tiene nada que ver con “la emergencia de Internet y las nuevas tecnologías”, como se supone por allí. Responde a una lectura filosófica muchísimo más vieja que internet. Ni siquiera existían automóviles cuando se formuló...

Bernstein, que no era ningún tonto, ningún inocente, ningún desprevenido, fue mucho más allá de la clásica crítica contra la dialéctica Hegel. Con gran profundidad y penetración intelectual Bernstein atribuía a la teoría de las contradicciones de “*la dialéctica radical hegeliana*” la responsabilidad nada menos que del “blanquismo [corriente política de Auguste Blanqui]”, del “babuvismo [corriente política de Graco Babeuf]”, del “voluntarismo”, de la concepción “conspirativa” y “demagógica”, de “la revolución permanente”, del “terrorismo proletario” y de “la teoría que exalta el culto a la violencia en la

³¹ Una vez más remitimos a l@s lector@s a nuestro *Toni Negri y los desafíos de Imperio*. Madrid, Campo de Ideas, 2003.

historia"... **Todas estas acusaciones, sin excepciones, iban dirigidas en su pluma contra el marxismo revolucionario.**

Es más, en un agregado (de 1920) a la segunda edición de su libro, Bernstein prolonga estas apreciaciones hasta incluir entre la "descendencia" política de la lógica dialéctica también al bolchevismo (al cual él, obviamente, se opuso como cabeza de los sectores más moderados y reformistas de la II Internacional).

Aunque gran parte de la obra de Bernstein hoy carece absolutamente de actualidad y de interés, bien vale la pena releer sus críticas al método dialéctico. Porque él, muy sagazmente, vinculaba la dialéctica metodológica de Marx con una concepción política determinada que despreciaba notablemente. Esta concepción política era para él "blanquista", "terrorista", "jacobina"...es decir...revolucionaria.

Lo "peligroso" del método dialéctico era –para Eduardo Bernstein- que conducía a un marxismo...revolucionario. No a un marxismo, por decirlo de algún modo, remolón, dormilón, pasivo, tímidamente académico, sino a un marxismo activista, praxiológico, revolucionario. **¿Acaso el marxismo del Che Guevara no es parte central de este marxismo activista, praxiológico, revolucionario?**

Por eso conviene no ser ingenuos. Si alguien "compra" todo el paquete teórico de Toni Negri y sus amigos, por lo menos que sepa cual es su fuente de inspiración. Porque las críticas de Bernstein contra el marxismo revolucionario, contra el marxismo activista, contra lo que Antonio Labriola [marxista italiano de fines del siglo XIX] denominaba "filosofía de la praxis", que se asienta en la noción de sujeto y en el método dialéctico, fueron adoptadas durante los años '60 por **Galvano Della Volpe, Lucio Coletti, Nicolao Merker, Giulio Pietranera y Umberto Cerroni** (en Italia) y por **Louis Althusser** y sus discípulos **Etienne Balibar, Jacques Ranciere, Pierre Macheray, Roger Establet, Dominique Lecourt y Alan Badiou** (en Francia).

De allí las adopta, las incorpora y las reproduce Toni Negri.

Negri incluso trabajó directamente con Althusser en su exilio de París.

"Imperio", en este sentido, no inventa, sino que prolonga una tradición de pensamiento filosófico muy anterior. Que los grandes medios de comunicación de la derecha -quienes lo festejan alegremente- no lo sepan y lo ignoren, no es problema nuestro. La ignorancia de la derecha no nos concierne. Pero un lector o una lectora de izquierda sí o sí tiene que saberlo.

Por eso decíamos que en el fondo de esta filosofía que decreta administrativamente la muerte de la dialéctica y del sujeto, está implícita la idea de que no hay que luchar por el poder, y por lo tanto hay que resignarse a -en el mejor de los casos- conquistar... poderes locales. Un municipio, un barrio, una escuela, una cooperativa, etc.

El socialismo ya no se pretende entonces construir en un solo país (como pensaba Stalin). No. Ahora el planteo es peor todavía. El socialismo –dentro de ese planteo de la filosofía universitaria francesa- pasa a construirse en una sola cuadra, en un solo kiosco, en una sola cooperativa aislada...

Por eso (aún a riesgo de ser demasiado esquemáticos, pero intentando poner en el tapete de la discusión algo no dicho, algo inconfesado, algo ausente que se mantiene tramposamente debajo de la mesa) para toda esta línea de pensamiento francesa **el poder local sí es bien visto, no la lucha contra el poder estatal y global. Se eleva a norma general –transformada en METAFÍSICA- la impotencia política, la incapacidad de generalizar la lucha más allá del ámbito local y del espacio "micro".**

Para nosotros, entonces, volver al Che Guevara, rescatar el pensamiento marxista, revolucionario y dialéctico del Che Guevara, en este plano, es muy útil. No tiene nada que ver con volver a una moda frívola y superficial del pasado, una moda de los pantalones

anchos, el peinado con flequillo, las camperas de cuero, los anteojos de colores o la música pop de los '60. No, no tiene nada que ver con una “izquierda retro”, con una izquierda nostálgica que vive suspirando “por los bellos tiempos que se fueron...y no volverán”.

Nuestra aproximación al Che Guevara intenta hacerse desde otra óptica, pensando en el hoy y en el mañana.

Porque el Che, aún sin haber conocido la filosofía posestructuralista y posmoderna que se volvió hegemónica en los '80 y '90 (para entonces ya lo habían asesinado), se había planteado algunos de estos problemas.

En un célebre artículo, “*Guerra de guerrillas, un método*” (septiembre de 1963) Guevara planteaba que el problema fundamental de la revolución es el problema del poder: “*Ante todo hay que precisar que esta modalidad de lucha es un método; un método para lograr un fin. Ese fin, indispensable, ineludible para todo revolucionario, es la conquista del poder político [...] el único fin estratégico posible: la toma del poder*”. Más adelante agregaba: “*Luchar sin plantearse, en cambio, el problema del poder revolucionario, es luchar por retornar a cierto orden dictatorial preestablecido por las clases sociales dominantes: es, en todo caso, luchar por unos grilletes que tengan en su punta una bola menos pesada para el presidiario*”.

Hace muy poco –el 11 de septiembre- se cumplieron 29 años de la derrota y asesinato de nuestro querido y entrañable compañero Salvador Allende en Chile. Un entrañable compañero que dio la vida por lo que pensaba. Un ejemplo para la juventud. Ahora bien, ¿la derrota del intento de realizar una “transición pacífica” al socialismo no nos deja ningún balance? ¿Se puede marchar hacia “otro mundo posible”, hacia una sociedad no capitalista sin tomar el poder real de la sociedad contentándose únicamente con determinados puestos en la administración del gobierno? ¿La tragedia de Chile en 1973 no nos enseñó nada?

Para Guevara “*la conquista del poder político*” ese es el ABC del conflicto. Podemos (y debemos) discutir si hoy la guerrilla es un método válido o no de lucha. Podemos (y debemos) discutir si hoy el principal terreno de disputa es el campo o la ciudad, o ambos.

Pero debemos discutir y actualizar estos planteos siempre pensando en el poder. A partir de ahí discutimos... las vías, los métodos, los cómo, los cuándo, los dónde, los con quien, las alianzas, las oportunidades y las ocasiones, las relaciones de fuerzas, las situaciones, desde qué fundamento; etc., etc... pero ese es el ABC. Y justamente esta filosofía académica universitaria francesa, lo que está cuestionando es ese ABC.

Pero ¿cuál es el fundamento? Porque no tiran frases al aire...Es gente que tiene un pensamiento profundo y bien elaborado, por eso no hay que subestimar, no hay que despreciar, no hay que ser “anti-intelectualista”, no hay que despreciar la teoría. **Hay que leerlos detenidamente**, hay que estudiarlos porque ellos dan una fundamentación de estas ideas. No es que toda la gente que cae seducida por estas ideas - no tomar el poder, no enfrentar al poder, quedarse siempre en el ámbito “micro”, limitarse al gobierno local, al espacio político que nos dejan - es tonta. ¡No!, ellos dan una fundamentación muy elaborada, muy refinada.

Esta fundamentación se articula fundamentalmente sobre la base de **la crítica posmoderna a la noción de sujeto** y sobre la **crítica posestructuralista a la noción de humanismo**.

Ya hablamos de los años '60, de sus debates: la tradición jesuita de la iglesia católica reivindica al Marx humanista, Rodolfo Mondolfo, desde el socialismo democrático, hace lo mismo. Erich Fromm desde un liberalismo crítico, realiza una empresa similar. Pero en esa misma época Althusser -y muchos de sus colegas, la mayoría de origen francés, como Claude Levi Strauss, o Jacques Lacan- empiezan a plantear una tradición de pensamiento que, en sus orígenes se llama “estructuralismo”. Consiste –para decirlo simplificado en dos

palabras- en pensar la sociedad a partir de las estructuras y no de los sujetos, porque éstos estarían atravesados, constituidos y formados por las estructuras.

Levi Strauss -antropólogo- analiza la prohibición del incesto. ¿Por qué la inmensa mayoría de la gente no mantiene relaciones sexuales con el hermano, la hermana, el padre o la madre? Porque hay una impronta de origen, que marca el tránsito entre la naturaleza y la cultura. No es una decisión personal de cada uno de nosotros buscar la pareja fuera de la familia. Esta es una marca **estructural**, que no depende de los sujetos.

Althusser, como era marxista, esta misma idea la traslada a la lectura de *El Capital* de Marx. Sostiene que un burgués no explota a los trabajadores porque es maligno y tiene la decisión personal de explotar, sino porque sigue la lógica estructural del capitalismo. El burgués, al hacer eso, está portando relaciones sociales que lo atraviesan y que no dependen de su subjetividad individual. Y así de corrido. Los lingüistas van a decir: la forma como hablamos no depende de una decisión individual, hay reglas del lenguaje que nos preceden a todos nosotros, que son anteriores y no dependen de nuestras decisiones conscientes. Y los psicoanalistas de esta tradición de pensamiento van a decir que el sujeto moderno no controla todas las prácticas que hace, cada uno de nosotros pensamos que racionalmente decidimos todo lo que hacemos, pero en realidad hay motivaciones inconscientes que están por debajo y son fundantes.

Por diversas vías, entonces, todo ese movimiento, que en sus orígenes se llamó **estructuralismo**, converge y sostiene que en el centro no está el sujeto, están las estructuras. Los sujetos somos todos nosotros, meros y simples efectos de las estructuras. Por eso Negri plantea que el sujeto es producto de la escuela, producto de la prisión, producto del cuartel, producto de la fábrica, de un conjunto de reglas y mecanismos de disciplinas, y no al revés. Negri es hijo directo de esta tradición de pensamiento que descubre y que hace completamente suya cuando se exilia en París y trabaja mano a mano con Althusser.

Los **posestructuralistas**, que vinieron después, plantearon: está muy bien lo de los estructuralistas, para explicar como funciona la sociedad hay que renunciar a todo centro. Planteado coloquialmente: hay que mirar más allá de nuestro ombligo. En el eje de la sociedad no está nuestro ombligo, hay otras instancias que deciden por sobre nosotros. Está muy bien -dicen los posestructuralistas- el único problema es que... los estructuralistas renunciaron al sujeto, pero depositaban todo en las estructuras. ¡Demos un paso más y renunciemos también a las estructuras!. ¡Abandonemos todo centro, incluidas las estructuras, no sólo el sujeto! Porque en definitiva, plantearon los posestructuralistas, reemplazar al hombre como el centro de la sociedad para poner en su lugar a las estructuras, es seguir manteniendo un centro, es seguir girando en torno a un ombligo, aunque ya no sea humano, aunque ya no sea antropocéntrico. Renunciemos también a las estructuras, renunciemos a todo orden, dicen los posestructuralistas. La sociedad no está centrada en un sujeto, pero tampoco en estructuras. La sociedad no tiene una lógica única, tiene muchas lógicas, es plural. Aparecen allí las nociones de “redes” –horizontales y sin centro-, de “multiplicidad de puntos de fuga”, etc.

¿Cuál era el fundamento terrenal y mundano desde el cual teorizaban y hacían metafísica estos filósofos de la Universidad de París? Pues la derrota del mayo francés de 1968.

El PCF (Partido Comunista Francés), fiel a la URSS y leal al stalinismo, le dio groseramente la espalda a la lucha insurrecta de mayo de 1968, tanto en el terreno estudiantil como en el terreno de los trabajadores sindicalizados donde tenía hegemonía.

De allí en adelante, muchos de los filósofos académicos extrajeron de esa experiencia fallida que toda idea de organización política marxista o al menos de coordinación y articulación entre los diversos movimientos sociales que se proponen la lucha revolucionaria

por el poder necesariamente era... “autoritaria”, “estatalista” y además, a la larga, derivaría en aplastar las subjetividades y singularidades de los diversos movimientos (estudiantado, feministas, ecologistas, etc.). Si en política la centralidad del partido político stalinista clásico había entrado en crisis, entonces...había que generalizar esa experiencia en el ámbito metafísico. **De allí nacen muchas metafísicas posestructuralistas de La Sorbona:** ¡Nada de centro, nada de sujeto, nada de hegemonía, nada de organización revolucionaria, nada de lucha por el poder político, **únicamente fragmento, pluralidad, singularidad y dispersión!** (La derecha aplaudía a rabiar... Estaban más contentos que nunca con esta conclusión tan “sui generis” de la derrota de 1968).

A partir de entonces, los posestructuralistas, los pragmatistas irónicos (como Richard Rorty) y los posmodernos (además de los “posmarxistas” –en realidad ex marxistas- al estilo de Ernesto Laclau) sostienen, bajo el pretexto de defender una metafísica pluralista y no totalitaria de la realidad, que el gran peligro de la dialéctica hegeliano-marxista consiste en el aplastamiento del “respeto al OTRO” (lo escriben siempre con mayúsculas), del “respeto a las diferencias”, del “respeto a las minorías”. Si no hay posibilidad de un “OTRO”, de un “afuera”, entonces no habría posibilidad de diálogo democrático, de respeto, de pluralismo.

Pero en realidad, sospechamos nosotros, bajo el pretexto de defender el pluralismo, este argumento lo que intenta legitimar es que los conflictos de la sociedad capitalista (que se conciben de manera no contradictoria ni antagónica) reposan sobre una armonía primigenia. Esa supuesta armonía primigenia –es decir: el modo de producción capitalista, el núcleo de fuego que jamás se animan a tocar con sus manos estos metafísicos académicos, que jamás se animan a cuestionar ninguna de estas corrientes “post”- convive con toda una serie de conflictos puntuales (de género, de etnias, de culturas, generacionales, etc.). El posestructuralismo y sus derivados “posmarxistas” **se limitan a merodear sobre este ramillete de conflictos puntuales sin jamás cuestionar el modo de producción capitalista, el almacén que subsume y reproduce de manera ampliada esas diversas opresiones** –que existen, que no son un invento de los posestructuralistas y que el marxismo debe analizar y sin duda cuestionar radicalmente hasta las últimas consecuencias-.

Pero, cabe preguntarse: ¿por qué no pueden cuestionar ese núcleo inconfesado pero omnipresente? ¿Por qué divorcian la opresión de género, la discriminación hacia las nacionalidades, etnias y culturas oprimidas por el imperialismo, la destrucción del medio ambiente y el autoritarismo de la institución escolar que oprime a los jóvenes, por un lado, de las opresiones de clase, de la explotación de la fuerza de trabajo, de la subsunción de todas las formas de convivencia humana bajo el imperio absoluto del valor de cambio, el dinero y el poder, por el otro?

La respuesta no es tan compleja, como podría parecer cuando uno lee las complicadas elucubraciones neolacanianas o las referencias al último Ludwig Wittgenstein en los textos posestructuralistas. **Nosotros pensamos que ese divorcio no es inocente ni es accidental.** Bajo esa jerga pretenciosamente erudita se esconden verdades del sentido común. La razón estriba en que **para todos ellos los conflictos terminan siendo externos y ajenos al corazón de las relaciones sociales del capitalismo** (y por lo tanto solucionables y superables en el horizonte de una supuesta y enigmática “democracia absoluta” –según Negri- o “democracia radical” –según Laclau- que deja intacto el régimen capitalista).

En otras palabras: para la mayoría de las corrientes posmodernas y posestructuralistas **el capitalismo, en última instancia, puede ser compatible con “el respeto al OTRO”, con “el diálogo democrático”, con la “no discriminación”, etc.** Eso explica tanta insistencia por parte de algunas corrientes políticas del Foro Social Mundial en criticar sólo al neoliberalismo y al “capitalismo salvaje”, **dejando la puerta abierta para un “capitalismo racional y humano” y para una “radicalización de la democracia (capitalista)”**. La perspectiva de la

revolución socialista y de la lucha por el poder para la transformación radical de la sociedad rápidamente desaparece del horizonte.

Como vemos, la discusión lógica y filosófica sobre la vigencia o no del método dialéctico es hoy política...

No se puede analizar este pensamiento al margen de la política. **Gran parte de las formulaciones contra el marxismo revolucionario, contra el marxismo “jacobino”, “partisano”, “leninista” etc., etc., etc. son hijas del eurocomunismo.**

Tras la derrota del 68, en toda Europa los antiguos partidos comunistas se van paulatinamente acercando a la socialdemocracia. La transición entre el viejo stalinismo y la socialdemocracia (el PC italiano –hoy Partido Democrático de Izquierda-PDS- es el gran emblema en este sentido), está dado por un período intermedio, que comienza en los ’70. Es la época –1974- cuando Enrico Berlinguer, secretario general del PC italiano, firma con la Democracia Cristiana un “compromiso histórico” **para no tomar el poder** de Italia.

Son esos los años en los que cobran vuelo y se ponen de moda el posestructuralismo y el posmodernismo. En política, responde al auge del eurocomunismo: **la renuncia de los antiguos PC italiano, francés y español a la lucha revolucionaria y a la toma del poder político.** Todos estos partidos europeos occidentales plantean algo que ya venía promoviendo desde 1956 el PC de la URSS: “la transición pacífica al socialismo”. **Aun cuestionando el liderazgo del PC soviético, el eurocomunismo sigue fielmente su línea política. Cuestionan a quién lo dice pero no lo qué se dice.**

¿La actual negativa a plantearse siquiera como objetivo estratégico a largo plazo la toma del poder político –en muchos pensadores posestructuralistas y posmodernos europeos- no tiene su fuente política en la experiencia del eurocomunismo? No es casual que muchos de estos pensadores hayan sido discípulos del último Althusser, el de los años ’70 (que publica un libro titulado “*Elementos de autocrítica*”...y más tarde su conocido artículo sobre “el marxismo como teoría finita”, es decir, como teoría que –supuestamente- no tiene un pensamiento político sobre el poder...). **Este Althusser de los años ’70 se encuentra fuertemente impactado por el eurocomunismo** al cual veía con no pocas simpatías...Toni Negri toma contacto con Althusser precisamente en estos años...

Y del posestructuralismo, a su vez, derivó otro movimiento –también con eje en la Academia de París. Un movimiento que se irradió como reguero de pólvora. Ese movimiento, de algún modo posterior al posestructuralismo, se llamó con otro “pos”: **el posmodernismo**, que en la década del ’80 se puso de moda.

Uno de sus fundadores, el filósofo francés Jean-François Lyotard escribió un libro titulado *La condición posmoderna* (1979) donde hablaba irónicamente de “los grandes relatos”. Allí definía qué entendía él por posmodernismo: “*Simplificando al máximo, se tiene por «posmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos*”. Obviamente, el principal “gran relato” o “metarrelato” del que Lyotard y sus amigos invitaban a descreer y a mantener frente a él incredulidad era...el marxismo.

La filosofía posmoderna emplea la expresión “gran relato” para referirse a las teorías y concepciones del mundo con pretensiones totalizantes. Estas teorías no se limitan a abordar un pequeño fragmento de la sociedad, sino que se proponen indagar las grandes cuestiones del ser humano, de la historia y de la vida colectiva. El marxismo, el psicoanálisis y el cristianismo son ejemplos de grandes relatos. A partir de los años ’80 el posmodernismo sostuvo que estos grandes relatos habían “entrado en crisis”. Más cerca de nuestros días, un filósofo posmoderno italiano, Gianni Vattimo, dejó sólo al marxismo entre los “grandes relatos” en crisis y abrazó entusiasta el cristianismo...

Lo interesante del asunto es que Lyotard basaba nada menos que la definición de su corriente filosófica en un autor norteamericano **de extrema derecha**: Daniel Bell (director de

la revista del gran capital financiero yanqui *Fortune*). La tesis posmoderna de Lyotard reactualizaba los planteos del libro Daniel Bell *El fin de la ideología* (1960), texto típico de la guerra fría que decretaba “el agotamiento de la política”.

Coronando la proclama de Daniel Bell sobre “el agotamiento de la política” y la filosofía posmoderna de Lyotard sobre los “la crisis de los metarrelatos”, el funcionario del Departamento de Estado norteamericano Francis Fukuyama publicó el artículo “*El fin de la historia*” (1989). Todas estas corrientes firmaron (varias veces...) el acta de defunción de los “grandes relatos”, de las “ideologías” y de la “historia”. **Vienen enterrando al marxismo desde hace décadas...**

El eje del posmodernismo es -de nuevo- la idea que **no hay sujeto**, pero con una vuelta de tuerca mucho más fuerte: **no existe tampoco la posibilidad de la crítica, de cuestionar en forma radical la sociedad**. Porque si no hay sujeto que la cuestione ¿desde donde la vamos a cuestionar? Con el posmodernismo –supuestamente- muere también, además del sujeto y la dialéctica,... la crítica y el pensamiento crítico. ¡Nada menos!

Cuando todos estos académicos franceses dicen “no hay sujeto”, ¿en quién están pensando? Pues en **la clase trabajadora**. En las aulas universitarias no se dice de este modo, sería demasiado crudo y poco elegante, pero es así. Uno de los libros famosos de esa época se llamó *Adiós al proletariado* de André Gorz.

Hoy en día también se repite alegremente que “desapareció la clase obrera”. Pero no porque haya muchos trabajadores desocupados y desempleados o porque haya aumentado el ejército industrial de reserva. No, no por esa razón. Sino porque...¡Ya no hay obreros. Ya no hay fábricas!. ¡Desapareció el trabajo!

El que dice eso no ha visto una fábrica en su vida, porque ¿quién produjo esta silla donde estamos sentados?, ¿de dónde salió esta mesa? Todo lo que hay en esta aula... ¿quién produjo este micrófono?, ¿quién tejió esta tela? ¿Se hicieron solas? ¿Y la computadora con que se confeccionó este libro, quién la produjo? Uno de los ideólogos norteamericanos de este momento también habla del “fin del trabajo” (Jeremy Rifkin). **¡Esa es la gran utopía de los capitalistas! Que ya no existan los trabajadores, que nadie se rebele, que nadie proteste.**

A partir de estos planteos filosóficos, no exentos muchas veces de trivialización, y a partir de una feroz campaña de los medios de comunicación, obtenemos que ... “se acabó el sujeto”, “se acabó la clase trabajadora”, por lo tanto no hay posibilidad de cuestionar radicalmente la sociedad.

¿Cómo se llamaban las teorías que cuestionaban la sociedad, a partir de un sujeto, supuestamente el eje de los cambios revolucionarios? Los filósofos posmodernos las denominan “grandes relatos”.

Y un gran relato – dicen los posmodernos - sería toda teoría que se plantea desde una visión global del mundo.

El marxismo es un “gran relato”, porque -como visión del mundo- no plantea que hay que pelear solamente por el aumento del salario, o por conservar el trabajo, o para que todas las calles estén asfaltadas... sino que plantea cuál es el sentido de la vida, cómo funciona la sociedad, qué lugar jugamos nosotros allí adentro, etc.

Nosotros creemos que, aunque gozan de buena salud en el plano académico y en los grandes monopolios de la comunicación, estas concepciones posmodernas –sobre todo las más derechistas- ya han comenzado a entrar en crisis. ¿Cuándo? Pues a partir de las protestas contra la globalización, Seattle, Davos, Barcelona, Porto Alegre, Génova y Buenos Aires. A diferencia de los años '80 y sobre todo de los primeros '90 (posteriores a la caída del Muro de Berlín), decir alegremente que hay un agotamiento de la política o que se terminó la ideología hoy resulta muy grosero. Siguen teniendo alguna influencia pero sólo en los segmentos más

institucionalistas del Foro Social Mundial y en las corrientes que se oponen al neoliberalismo desde una óptica de “capitalismo con rostro humano”.

En los pensadores que aunque no son de derecha sino afines a la izquierda, pero están fuertemente influenciados por el posmodernismo y el posestructuralismo (como es el caso de los últimos textos de Toni Negri), todavía sobrevive esta visión de que el humanismo es algo del pasado, que el sujeto es una categoría burguesa, etc.

Todavía, en el ámbito de la Academia, en los espacios universitarios especializados en la ideología, en la teoría, esta visión posmoderna y posestructuralista aún tiene aire y se reproduce.

Sinceramente, creemos que el aporte de Guevara al marxismo revolucionario y su inscripción dentro del horizonte de las corrientes dialécticas del marxismo –políticamente, las más radicales, por cierto- constituye un incentivo teórico muy rico para debatir y polemizar con estas concepciones posestructuralistas y posmodernas.

Para nosotros el Che Guevara no es un mito, no es parte de la izquierda “retro”. Constituye un tipo de reflexión política que nos sirve para discutir con estas corrientes.

El marxismo ortodoxo contra el cual discute el Che en los ‘60, de una manera menos refinada, menos elaborada, más lineal, más rudimentaria, más plana que la de los académicos “pos” de La Sorbona, **también planteaba una visión de la historia donde el sujeto no entraba, estaba desdibujado, era pasivo, no jugaba prácticamente ningún papel**. Los soviéticos decían que “la historia es un proceso histórico-natural que tiene un motor objetivo”. Y ese motor es la contradicción objetiva entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

¿Qué se entiende por esos dos términos que siempre utiliza Marx?

Las relaciones de producción consisten en el tipo de vínculos que los seres humanos entablan entre sí a lo largo de la historia para poder reproducir su vida. Los seres humanos no trabajan sobre la naturaleza de manera aislada sino insertos en relaciones sociales de producción (esclavista-esclavo, señor-siervo, capitalista-trabajador, trabajador-trabajador cuando se trata de una producción socialista). **Las relaciones de producción entre las clases sociales están mediadas por relaciones de fuerza. No son relaciones puramente “económicas”**. Entre las clases que se relacionan entre sí para poder producir y reproducir su vida hay relaciones de fuerza. Un sector social se impone sobre otro, y éste último resiste para intentar liberarse. Hay lucha. No una lucha individual sino una lucha de clases. Las relaciones de producción están mediadas por el vínculo que cada clase tiene con los medios de producción –imprescindibles para trabajar-. Por un problema determinado de la sociedad mercantil capitalista –el fetichismo- las relaciones sociales entre seres humanos (insertos en clases) aparecen como si fueran relaciones entre los seres humanos y las cosas. **Ejemplos de relaciones sociales de producción: el valor, el dinero, el capital**. ¡No son cosas!, alerta Marx en *El Capital*. Son relaciones. Porque existe el fetichismo es que aparecen como si el poder estuviera recluso en una cosa (el dinero, por ejemplo) pero en realidad, plantea Marx en sus *Grundrisse* [los borradores de *El Capital*], el poder del dinero no es más que el poder de unas personas sobre otras personas.

Lo fundamental de las relaciones de producción reside en el **vínculo social** atravesado por el conflicto –la lucha de clases- y por las relaciones de fuerza.

Las fuerzas productivas –entendía el marxismo ortodoxo– consisten en el desarrollo de la tecnología y de la industria. Exactamente así las definía Stalin y también Nicolás Bujarin (cronológicamente más cerca de la época del Che, Louis Althusser y su discípula Marta Harnecker no decían algo muy distinto...).

Para Marx esto no era tan así, porque en *La Miseria de la Filosofía* (1847), un texto clásico de Marx, el sostiene que la principal fuerza productiva no es la tecnología, sino es la

clase revolucionaria. Textualmente Marx plantea que: *“La existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en la contradicción de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso que las **fuerzas productivas** ya adquiridas y las **relaciones sociales** vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de las otras. De todos los instrumentos de producción, **la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria**”*. Por lo tanto, **¡la principal fuerza productiva es el sujeto!**. Pero este marxismo ortodoxo no lo entendía como Marx, sino de un modo muy distinto. Como que la principal fuerza productiva es la tecnología, que choca con las relaciones de producción -que vendrían a ser, en su expresión jurídico-legal, las relaciones de propiedad- y de ese choque surge el movimiento de la historia.

Recuerdo que recién salido de la escuela secundaria, en un curso de marxismo, un profesor nos explicó en un pizarrón el prólogo famoso de Marx en 1859 a la *“Contribución a la crítica de la Economía Política”*. Yo pensaba, mientras veía el esquema del profesor... *“y nosotros, los que luchamos, los que queremos ser revolucionarios, los que pretendemos cambiar la sociedad y el mundo, ¿dónde entramos en ese esquema?”* Estaban las fuerzas productivas, chocaban con las relaciones de producción, y sobre eso se elevaba una superestructura donde estaban las instituciones políticas, el Estado, las formas de conciencia social, en fin, todo el esquema clásico que siempre explica el marxismo ortodoxo...¿y nosotros qué papel jugamos? Los sujetos, sobre todo los sujetos colectivos, ¿dónde entramos en ese esquema?

Menos refinado, menos sutil, menos erudito, pero el marxismo ortodoxo (principalmente el de factura soviética, aunque no sólo él...) llegaba a una conclusión muy parecida a la de los metafísicos académicos posestructuralistas: **los sujetos no jugamos ningún papel, estamos desdibujados, somos pasivos...**

Eso pensaba el marxismo contra el cual polemiza el Che: tanto en el terreno del conocimiento (¡a “reflejar” la realidad objetiva...!) **como en el terreno político** (¡a esperar...que se den las condiciones objetivas...!).

Con el tiempo, aprendimos que no era casual que no jugáramos ningún papel en ese esquema. Porque políticamente, los que defendían estas posiciones supuestamente “marxistas”, en el fondo pensaban que las revoluciones se hacen de manera automática, casi mágica, y que los revolucionarios tenemos que sentarnos a **esperar** que se produzcan las revoluciones. Y que éstas se producen por una natural evolución de la sociedad, no porque haya un sujeto que actúa.

Fíjense que el libro de Toni Negri -que es mucho más elaborado, que no es tan grosero como este esquema- termina igual. Si ustedes leen *Imperio*, termina diciendo así: *“El único acontecimiento que **estamos esperando** aún, es la construcción, o antes bien la insurgencia de una organización poderosa”*. Y repite Negri: *“**sólo nos resta esperar** la maduración del desarrollo político”*.

Así termina este libro de Negri tan festejado y tan citado: “hay que esperar...”.

Todo lo que hizo, y todo lo que escribió el Che, está contra esta corriente de pensamiento. ¡No hay que esperar!

El Che planteaba que: *“**no siempre hay que esperar** a que se den todas las condiciones para la Revolución”*. Desde esa óptica activista y praxiológica crítica duramente a quienes: *“**se sientan a esperar** a que, en una forma mecánica, se den todas las condiciones objetivas y subjetivas necesarias, sin preocuparse de acelerarlas”*.

¡Hay que actuar. La realidad se puede modificar!. Este era el núcleo metodológico de Marx cuando criticaba a Ludwig Feuerbach en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach* (1845). Allí Marx cuestionaba al materialismo filosófico -que hoy tanto seduce a Toni Negri- por

concebir la realidad únicamente bajo su aspecto “objetivo” pero no... “como práctica revolucionaria”. Textualmente sostenía Marx: “*El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo [...] Por tanto, no comprende la importancia de la actividad «revolucionaria», «práctico-crítica»*”. ¿No es éste el pensamiento más íntimo del Che Guevara? Creemos que sí, como también lo fue de las corrientes más radicales de la filosofía de la praxis (desde Lukács hasta Gramsci, pasando por Rosa Luxemburg y Trotsky, etc.,etc.).

Esto no quiere decir de ningún modo que, arbitraria y caprichosamente, podemos hacer la revolución cuando se nos antoja. Eso sería, obviamente, una visión ingenua e infantil. Pero tampoco hay que sentarse a esperar que se haga....

Sobre todo... **no esperar que la hagan otros...**

Esa concepción del Che Guevara, que sostiene que en el eje está el sujeto, la plantea tanto para cuando él discute cómo hacer la revolución, como cuando analiza, ya después de haber tomado el poder, en una sociedad poscapitalista, **qué papel juega el pueblo, qué papel juegan los trabajadores, qué papel juega el sujeto colectivo en la transformación permanente e ininterrumpida de la sociedad.**

En este sentido, no es casual que el Che recordara el *Mensaje a la Liga Central de los comunistas*. Por ello sostenía que: “*Marx recomendaba siempre que una vez comenzado el proceso revolucionario, el proletariado tenía que golpear y golpear sin descanso. Revolución que no se profundiza constantemente es revolución que regresa*”.

El Che siempre pone el énfasis sobre lo mismo: no hay que sentarse a esperar - mirando la televisión, podríamos agregar nosotros hoy - sino hay que actuar.

En *El socialismo y el hombre en Cuba* plantea que: “*Las masas hacen la historia, como el conjunto conciente de individuos que luchan por una misma causa*”. El pueblo, los trabajadores, hacen la historia. No son meros “soportes de ideología”, simples “portadores de relaciones sociales” o apenas “efectos del discurso y la vigilancia”, como piensan los estructuralistas o los posestructuralistas...

Debemos, obviamente, estudiar y discutir si aumentó o disminuyó el número de trabajadores en la sociedad (estudiando empíricamente este proceso a escala mundial, no mediante fórmulas metafísicas y especulativas como las que sintetiza la expresión cinematográfica de Gorz “Adiós al proletariado” o como sucede con más de una expresión literaria de Michael Hardt y Toni Negri que no está abonada por ningún estudio empírico previo) pero la clase trabajadora sigue siendo un sujeto. Y cuando pensamos en la clase trabajadora no estamos pensando -como hacen Negri o Gorz- únicamente en París, sino también en la clase trabajadora de América Latina, en la clase trabajadora de Sudáfrica, en el trabajo masivo ultraexplotado de los llamados “tigres asiáticos”, así como también en los millones y millones de trabajadores y trabajadoras de ese gigante chino que se incorporó al capitalismo mundial de la mano del mercado. ¡Si queremos ser rigurosos, tenemos que mirar el mundo en términos realmente mundiales, no eurocéntricos!

Cuando hablamos del “sujeto” pensamos en el pueblo, en los trabajadores y trabajadoras de todo el mundo (donde se articulan las mujeres, los jóvenes, las minorías sexuales, etc,etc). Es la clase de los y las que trabajan y son explotados y explotadas: ese es el sujeto del que habla el marxismo revolucionario de nuestros días, el sujeto colectivo que interviene activamente para hacer la historia (y para intentar cambiarla). No es el sujeto individual, calculador, cartesiano y burgués –del cual Marx se reía llamándolo “Robinson Crusoe”, como la célebre novela de Daniel Defoe-. Toda la literatura filosófica de estirpe

posmoderna y posestructuralista confunde invariablemente estas dos nociones diversas de “sujeto”.

Por eso el Che Guevara plantea que: *“La revolución se hace a través del hombre...”*.

Piensen que cuando el Che escribe esto, había estado leyendo a Hegel, a Marx (como cuenta en su carta de 1965), no utiliza caprichosamente esa formulación o emplea esas palabras por una simple casualidad...

Y agrega: *“...pero el hombre tiene que forjar día a día su espíritu revolucionario”*. Por lo tanto, la revolución no se hace esperando que las fuerzas productivas -vaya a saber uno por qué...- en un momento de su evolución automática “choquen” con las relaciones de producción...

El eje está en el sujeto, el eje está en los hombres y las mujeres, en el pueblo, en los y las trabajadoras. **El eje está en las masas**. Por eso, aunque muchos lo hayan acusado de “foquista”, el Che plantea que *“la guerra de guerrillas es una guerra del pueblo, es una lucha de masas. Pretender realizar este tipo de guerra sin el apoyo de la población es el prelude de un desastre inevitable”*.

Para Guevara la guerra de guerrillas es solamente un método de lucha, no el objetivo en sí mismo. **Podemos y debemos (re)discutir desde nuestro presente político cuál es el método más apropiado y más útil para nuestra situación contemporánea y para la lucha contra la globalización capitalista**. La fuerza del actual “movimiento de los movimientos” radica precisamente en que es un movimiento **de masas**. Allí, en las masas, está la fuerza potencial para cambiar la historia, pensaba el Che.

El fondo del pensamiento de Guevara está justamente en esa concepción activista del marxismo donde el eje está en el sujeto o, en palabras del propio Marx, en “la práctica revolucionaria, la actividad práctico-crítica”.

Para concluir, abordemos la problemática del **hombre nuevo**. Aquello que el Che plantea como alternativa, sin conocer (porque lo asesinaron antes) la filosofía del posmodernismo y el posestructuralismo. ¿Qué significa el “hombre nuevo”? Pues el nuevo sujeto, **la nueva subjetividad**.

Esta temática no la inventa el Che. Guevara retoma este tema (era un apasionado lector...) del pensamiento de Marx.

En el marxismo occidental europeo, este tema lo habían planteado Antonio Gramsci, Karl Korsch, György Lukács, Herbert Marcuse, Henri Lefebvre, y otros. Son los más conocidos a nivel mundial. En Argentina y en América Latina, ¿quién fue uno de los primeros que depositó en el eje central de la concepción del mundo marxista de la sociedad y de la historia al sujeto, y planteó que el socialismo debía ser -antes que nada- *“la construcción de una nueva subjetividad”*? Fue Aníbal Norberto Ponce (1898-1938) quien escribió el libro *Humanismo burgués, humanismo proletario*.

De allí el Che posiblemente adopta esta idea: *“En «El Capital» Marx se presenta como el economista científico que analiza minuciosamente el carácter transitorio de las épocas sociales y su identificación con las relaciones de producción [...] El peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente el carácter humanista (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia: la lucha de clases, oculta en cierta medida el hecho objetivo de que **son los hombres** los que se mueven en el ambiente histórico. (“Sobre el sistema presupuestario de financiamiento” [febrero de 1964]).*

¿Por qué “en el mejor sentido de la palabra”? Pues porque la derecha también se reclama “humanista”.

¿Cuál era el humanismo, “en el mal sentido de la palabra”? Éste que cuestiona Aníbal Ponce en su *Humanismo burgués, humanismo proletario*, el humanismo que concibe al sujeto

sólo en términos individuales y aislados, en la línea de las “robinsonadas” en el lenguaje de Marx. El humanismo burgués sería el humanismo en el mal sentido de la palabra.

Ponce hace una larga lista de pensadores que él considera humanistas y antecesores de Marx: Erasmo de Rotterdam, Giordano Bruno, William Shakespeare, J.W.Goette y, en el siglo XX, Romain Rolland.

Aníbal Ponce predicó la necesidad de concebir al socialismo y al comunismo como una construcción permanente de *“una nueva cultura y un hombre completo, íntegro, no desgarrado ni mutilado, un hombre absolutamente nuevo”*. Estas líneas que parecen escritas por el Che en los ‘60, están publicadas 30 años antes...En gran medida, la obra de Ponce –como antecedente del Che- constituye un paralelo latinoamericano del humanismo del joven Lukács y de Gramsci (por lo menos en el terreno filosófico, no así en otros ámbitos más discutibles como su temprana adhesión a las ideas de Sarmiento, que luego revisa en su exilio mexicano, pero eso es materia de otros debates).

Nos queda entonces para discutir en otro momento, qué papel juega el hombre nuevo, en esta discusión sobre los estímulos morales y los estímulos materiales en el socialismo. Ese debate enfrentó a los que creían que el socialismo se podía construir apoyándose en el mercado, y los que creían que el socialismo mercantil es algo incompatible con un proyecto comunista a largo plazo. El Che Guevara se encontraba entre éstos últimos. Él pensaba que la supervivencia de la mercancía y del mercado en la transición socialista traerían aparejada, a la larga, una crisis política.

Entonces, intentando sintetizar lo que conversamos hoy, podríamos decir que:

Primero: sin plantearse el problema de la lucha contra el Estado capitalista y sin perseguir el poder político como meta estratégica, toda lucha se castra de antemano. Se queda limitada a un fragmento “micro”, a un ámbito de gobierno y/o administración local. La impotencia política circunstancial y coyuntural se vuelve programa filosófico, se convierte en eterna y natural.

Nosotros pensamos que no hay que resignarse al gobierno de un municipio, al poder “micro”, a la administración en el barrio, en la escuela, únicamente. **Esto no quiere decir que esas luchas puntuales y locales no sirvan para nada. ¡De ningún modo!. Sirven y mucho.**

El caso de las luchas por la tierra y por el poder del Movimiento Sin Tierra (MST) en Brasil, por ejemplo, aclara mucho en este sentido. Los Sin Tierra dan una lucha local y puntual, **pero siempre dentro de un proyecto estratégico global y siempre teniendo como meta a largo plazo el poder político**. Las luchas “micro” sirven al pueblo y son muy útiles a los trabajadores si están insertas en un proyecto más amplio. Lo mismo se podría plantear para las fábricas recuperadas en Argentina o para el caso de los comedores populares y los obradores del movimiento piquetero argentino. Si estas luchas quedan aisladas en el fragmento –como prescriben los filósofos académicos del posestructuralismo francés y sus entusiastas portavoces latinoamericanos- van al fracaso. Pierden de antemano, antes de empezar a pelear. **Nada mejor para los poderosos, para los capitalistas, que cada sector del pueblo se quede peleando solitariamente y de manera aislada y fragmentaria en su cuadra, en su barrio y su región...**

Los capitalistas miran el mundo a nivel global (así operan...) pero prescriben para los anticapitalistas luchas fraccionadas, puntuales y microscópicas sin ninguna coordinación orgánica ni articulación estratégica general...

Los capitalistas manejan el poder político de los Estados, pero prescriben a los sectores anticapitalistas que se resignen a la IMPOTENCIA y no luchen por el poder político...

“La política y el poder –nos susurran al oído- son sucios”... “el Estado te mancha”...”mejor quedate en tu barrio, en tu cuadra y en tu región”.

Segundo: sin plantearse la categoría de sujeto, lo único que nos queda... es **esperar**. Sí, esperar, esperar y esperar.... Porque si sólo somos “soportes de estructuras”, “efectos del discurso”, “residuos de la ideología”, “resultados de la disciplina”, pues entonces...la revolución es imposible. ¿cómo cambiar la sociedad sin revolución? ¿Solamente a partir de la administración local de un barrio?

Sin sujeto...sólo nos queda la pasividad, la objetividad natural y la evolución automática.

Resignémonos a mirar la televisión y **esperar** que la evolución de la globalización nos traiga un viento más favorable....

¿Estamos de acuerdo con la espera pasiva? Pues entonces animémonos a empezar a recuperar en el terreno teórico esta categoría de sujeto (aunque no esté de moda en la Academia...).

Tercero y último: si no planteamos la lucha revolucionaria y el socialismo desde un punto de vista humanista, ¿cuál es la alternativa? ¿Qué es el socialismo?

Ya tuvimos una experiencia bastante trágica en el siglo XX de un socialismo no humanista, donde el eje estaba en el Estado, en la autoridad, la obediencia ciega, la burocracia, la jerarquía y el reino irracional de la tecnología como demiurgo de la historia.

A la larga, en lugar de ayudar al socialismo, esa cosmovisión terminó por hundirlo y derrumbarlo bochornosamente y sin dignidad...

Aunque no esté de moda, creemos que hay que repensar y recuperar el tema del humanismo hoy.

En la sociedad argentina, que tiene la mitad de la población por debajo del nivel de la línea de la pobreza, y millones de trabajadores desocupados, de chicos y chicas que comen de la basura, obviamente, que para nosotros los argentinos, lo primero que debería hacer un poder revolucionario es darle de comer a la gente. ¡Eso está fuera de discusión!. Lo que nos tenemos que plantear es **si el socialismo consiste solamente en darle de comer a la gente..**

En una carta a Franz Mehring, Rosa Luxemburg decía: *“El socialismo no es, precisamente, un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento de cultura, una grande y poderosa concepción del mundo”*.

Obviamente, que sin el cuchillo y el tenedor –sin la comida- no hay cultura. Pero, con el Che Guevara creemos que el socialismo del futuro tiene que ser mucho más ambicioso, no quedarse en darle de comer un plato de comida a cada persona. *“Simultáneamente con la base material hay que crear al hombre nuevo”*. Es el uno de los tantos desafíos que tenemos por delante. Vale la pena intentarlo.

Estímulos morales y materiales en el marxismo del Che Guevara³²

Nuestro tema de hoy son los estímulos morales y materiales en el debate económico y político cubano de comienzos de la década del 60. La posición que sobre este problema adoptó el Che se hizo célebre a nivel mundial porque intentó seguir un camino distinto al tradicional, al que se consideraba por entonces “marxista ortodoxo”.

En primer lugar, como bien plantea Michael Löwy en su artículo “*Ni calco ni copia. Che Guevara en la búsqueda de un nuevo socialismo*”, lo que hay que destacar de ese debate cubano que se desarrolló entre 1963 y 1964 es, precisamente, ...¡que hubo debate!.

Y no es poco. Porque en la tradición de la cultura política de la izquierda no siempre se vio bien el hecho de que existieran distintas corrientes polemizando abiertamente, entre compañeros, fraternalmente. En ese debate de 1963 y 1964, ninguna corriente se consideraba enemiga, ni nada parecido, aunque había entre ellas profundas diferencias de enfoques, de visiones políticas, filosóficas, económicas. El principal hecho a destacar, entonces, es que hubo debate y ninguno de los grupos que debatió terminó en un campo de concentración — como sí sucedió en la revolución bolchevique durante los años ‘30, donde también hubo debate, pero bueno, ahí los debates eran “un poquito más duros”, porque el que perdía terminaba desterrado, fusilado o preso—. En cambio dentro de la revolución cubana, ninguno de los grupos que debatieron, ni de las personalidades, ni los dirigentes, ni las corrientes, ninguno de ellos terminó preso, muerto o encarcelado. Se discutió y se debatió públicamente. Ese es el primer hecho a destacar.

¿Qué es lo que se estaba discutiendo?. ¿Fue un debate puramente “económico” como habitualmente se recuerda?

Nosotros pensamos que no hay en el Che Guevara un pensamiento económico, un pensamiento político, un pensamiento filosófico, y así de seguido, sino que lo que encontramos en el Che es un proyecto integral y totalizante de qué es y qué debe ser el socialismo y la revolución. Dentro de ese proyecto integral Guevara aborda distintos problemas específicos, distintas dimensiones, pero todas integradas en una visión totalizante.

Al ir estudiando necesitamos ir desagregando el pensamiento del Che. Lo hacemos justamente para poner en crisis esa lectura habitual del sentido común de izquierda que dice “*el Che era un revolucionario práctico pero de teoría no entendía nada; para entender la teoría marxista hay que leer a los clásicos europeos; en América latina nadie produjo nada, a lo sumo publicaron a los clásicos europeos y punto*”. Para poner en crisis ese tipo de lectura, que todavía anda dando vueltas por allí, nosotros desagregamos diversas problemáticas. Pero en vida del Che todas ellas estaban integradas y unidas, eran parte de un mismo proyecto totalizante.

Hoy vamos a abordar el problema de los estímulos morales y materiales, pero nuestra opinión es que esa desagregación es puramente metodológica y responde a un criterio pedagógico. **En el pensamiento original del Che todos esos problemas están vinculados y están unidos.** Esto tiene importancia porque en la tradición marxista y revolucionaria no todas las corrientes opinan así. Esto que nosotros planteamos es una opinión, nada más. Existen otras corrientes que dicen que por un lado está LA economía, por otro lado, en otro plano, bien separado, está LA política y en otro plano, más lejos aún, está LA filosofía y LA

³² El siguiente texto fue elaborado a partir de una clase pública desarrollada en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo el 16/8/2002.

Ideología. Por lo tanto... habría una economía marxista, una filosofía marxista, una teoría política marxista, etc., etc.

Nosotros con esa visión, dentro mismo del marxismo, no estamos de acuerdo. Por el contrario, pensamos que no hay una economía marxista, una filosofía marxista, una teoría política marxista, sino que lo que tenemos es un pensamiento integral que piensa cómo funciona la sociedad capitalista y cómo se puede derrocarla mediante la revolución.

Por lo tanto, el tipo de planteamiento que suscribimos –creemos que el Che camina por ese rumbo- consiste en **un pensamiento centralmente político que tiene como eje la praxis, la actividad, la creación desalienada, la acción, la lucha de clases y la revolución.** Todo lo demás es parte integral y gira en función de eso. La filosofía, la crítica de la economía política, la concepción acerca de la sociedad, acerca del Estado, de la ideología, de la cultura, del sujeto, de la historia, etc.,etc.,etc. es parte de una concepción social del mundo centralmente política.

Son dos visiones del marxismo bien distintas. A primera vista, pueden parecer un matiz de palabras, pero en realidad, no. La diferencia es más profunda. Después, cuando estos planteos se llevan a la práctica, obtenemos concepciones muy distintas del socialismo que tienen consecuencias bien distintas.

En cuanto al debate “económico”, entre comillas (ahora aclaramos porqué entre comillas: insistimos, para nosotros no fue solamente economía de lo que estaban discutiendo en 1963 y 64, se discutían proyectos políticos), lo primero que hay que señalar es quiénes fueron los protagonistas.

Los protagonistas fueron dirigentes políticos cubanos, pero también dirigentes políticos y teóricos académicos europeos. Es decir, fue un debate que no quedó circunscripto a Cuba, también intervinieron europeos. Como nota al pie, como detalle, podríamos agregar, aunque no fueron protagonistas directos del debate, que hubo argentinos en la discusión, no fueron de los centrales, simplemente por allí tomaron partido por una u otra posición y fijaron posición.

¿Quién?. Estamos pensando por ejemplo en Antonio Caparrós que estaba en Cuba en ese momento, era psicólogo, colaboraba con el Che Guevara y escribe un largo artículo, muy extenso, sobre este tema de los estímulos morales y los estímulos materiales. Su artículo se titula “*Incentivos morales y materiales en el trabajo*”.

Cuando el Che se va al África, a combatir en el Congo, en una de las últimas reuniones del Ministerio de Industrias le dice a sus colaboradores (más precisamente a Miguel Ángel Figueras) cuál artículo publicar en el N°15 de la revista *Nuestra Industria Económica*: “*Pon el artículo que salió en Marcha [es decir, “El socialismo y el hombre en Cuba” de su autoría], pon el artículo de Alberto Mora, donde me echa y defiende el estímulo material, pon el artículo de Mandel y pon el artículo de un psicólogo argentino sobre la naturaleza humana respecto al problema de los estímulos*”.

Estos artículos se publicaron en *Nuestra Industria*, la revista que armaba el Che, una revista no académica que publicaba el Ministerio de Industrias. Era una revista política, no era técnica solamente.

El artículo de Antonio Caparrós, también fue publicado en la revista de la nueva izquierda argentina *La Rosa Blindada* (en el N°6 y en el N°7, en dos números).

¿Quiénes fueron protagonistas centrales del debate? Pues, en primer lugar, el Che Guevara.

Su gran polemista, el principal polemista con el que Guevara discute dentro de Cuba, se llamaba Carlos Rafael Rodríguez. Era una personalidad cubana muy importante porque había sido uno de los principales intelectuales y dirigentes (miembro de su buró político) del Partido Socialista Popular (PSP), que era el nombre que tenía en Cuba el viejo Partido

Comunista. Este partido había nacido en 1925 llamándose Partido Comunista, después adoptó el nombre de Partido Unión Revolucionaria Comunista, más tarde se denominó Partido Socialista Popular hasta que se disolvió luego del triunfo de la revolución de 1959 para integrarse, junto con el Movimiento 26 de Julio y el Directorio Revolucionario, primero a las Organizaciones Revolucionarias Integradas (ORI), luego al Partido Unido de la Revolución Socialista de Cuba (PURSC) y finalmente al nuevo Partido Comunista encabezado por Fidel Castro.

Carlos Rafael había comenzado militando en 1930 en el Directorio Estudiantil, luego en el Ala Izquierda Estudiantil y, finalmente, a partir de 1936, en el antiguo Partido Comunista. Un partido que en Cuba había tenido posiciones políticas muy determinadas: luego del período “heroico” y fundacional encabezado por Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena, había seguido fielmente la política soviética del “frente popular” (a partir de 1935) y luego la de “unidad nacional antifascista”, a fines de la segunda guerra mundial. Es en ese momento cuando, a partir de la aplicación de esa política impulsada por Stalin (de la cual fue vocero para Occidente Earl Browder, secretario del PC norteamericano), que el PSP participa, en nombre de la lucha antifascista, del gobierno de Batista (no de la dictadura de Batista que se inicia en 1952 y que será derrocada por la revolución cubana en 1959 sino de un gobierno suyo anterior).

Durante ese período, hacia 1944, Carlos Rafael Rodríguez participó del gabinete de Batista durante seis meses. Más tarde, el PSP no apoyó inicialmente la lucha insurreccional dirigida por Fidel Castro. Por ejemplo, no apoyó el asalto al cuartel Moncada. Pero luego, en medio de la lucha insurreccional, un sector apoya la revolución cubana entusiastamente. Uno de los principales dirigentes que está a la cabeza de ese apoyo es precisamente Carlos Rafael Rodríguez. En junio de 1958 es designado por el PSP como delegado ante Fidel Castro en la Sierra Maestra. La otra personalidad intelectual que tuvo una intervención a favor de Fidel Castro y de la revolución, dentro de este viejo partido, era Alfredo Guevara, que tiene el mismo apellido del Che pero no era pariente. Alfredo Guevara, después, fue director del Instituto Cubano del Cine. Una personalidad muy conocida y muy valiosa por su espíritu abierto y su marxismo no dogmático.

Aclaremos todo esto para entender mejor con quién está discutiendo el Che. Aquí no intervienen diferencias personales sino de óptica política.

Carlos Rafael proviene de esta tradición comunista, del viejo comunismo cubano, que era, digamos, la vertiente más afín a las posiciones prosoviéticas, la vertiente que era solidaria con la Unión Soviética, la que tenía desde largo tiempo atrás estrechos vínculos orgánicos con la dirección política del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). No resulta casual que cuando Cuba ingresa formalmente al CAME (el sistema económico de la URSS y sus aliados) a comienzos de los años '70, período en el que se abandonan las propuestas económicas del Che, el representante permanente ante ese organismo haya sido... Carlos Rafael. Él representaba, justamente, una clara continuidad política con esas posiciones soviéticas.

Carlos Rafael era una persona muy formada, muy instruida, un intelectual militante realmente muy leído. Había escrito numerosos libros y folletos (recopilados en tres tomos bajo un título que él mismo eligió: *Letra con filo*. La Habana, Ciencias Sociales, 1983. La lista completa de sus textos, conferencias, artículos y libros puede encontrarse en Araceli y Josefina García-Carranza: *Biobibliografía de Carlos Rafael Rodríguez*. La Habana, Letras Cubanas, 1987).

A partir de 1962 y hasta 1965 (es en medio de ese período cuando se produce la polémica famosa de 1963-64 sobre los diversos métodos de gestión económica, antes que el Che marche para el Congo), Carlos Rafael Rodríguez dirige el Instituto Nacional de la

Reforma Agraria (INRA). Este Instituto tenía una importancia central en la revolución cubana, dada la estructura fundamentalmente agraria del capitalismo cubano en tiempos de la república neocolonial (previa a la revolución de 1959). Como él mismo recuerda (C.R.Rodríguez: “Sobre la contribución del Che al desarrollo de la economía cubana”, en *Cuba Socialista* N°33, mayo de 1988), en determinado período de la revolución, Fidel Castro entrega temporariamente la dirección de la economía a la Comisión Económica de la Dirección Nacional. Los tres miembros de esta comisión eran Carlos Rafael, Osvaldo Dorticós y el Che Guevara. Es en ese ámbito donde se producen las discusiones teóricas y políticas entre Carlos Rafael Rodríguez y el Che en torno a los incrementos salariales (el papel del incentivo material), a la dirección de la economía, al cálculo económico, a la planificación y al sistema presupuestario de financiamiento.

Entonces, Carlos Rafael Rodríguez constituye el principal polemista del Che, a nivel político, en el seno mismo de la dirección cubana. Sus posiciones representan a todo un sector político e ideológico, a toda una tradición de pensamiento político, dentro de Cuba y también fuera de Cuba (porque como él mismo reconoce y remarca en sus escritos, él propicia para Cuba una posición siempre afín a la soviética). Las suyas no son exclusivamente posiciones individuales.

Pero Carlos Rafael no es el único. Resulta notable la amplitud que existió en este debate —muchas veces esto no se conoce— ya que uno de los principales polemistas con el que discutió el Che Guevara fue Alberto Mora, una persona todavía más joven que él y colaborador suyo, de su propio equipo. Hay que remarcar esto para hacer observable el grado de amplitud: ¡uno de los principales polemistas era un colaborador propio!...ni siquiera era uno que venía de otro partido, de otro lugar.

Alberto Mora formula una serie de problemas teóricos, de alto vuelo. Algunos compañeros, todavía hoy, piensan que “*en América latina nadie discutió teoría a fondo, acá hubo gente muy arriesgada, muy valiente, pero de teoría...nada, mejor estudiemos a los europeos*”. No, no, esto no es así. En el debate de 1963-64 compañeros como Mora intentaron formular una visión propia sobre la teoría del valor. Teoría que constituye una de las claves epistemológicas de *El Capital* de Carlos Marx. Mora pensaba que el valor regula la oferta y la demanda en condiciones de escasez, mientras que en cambio el Che pensaba que el valor se origina en el trabajo abstracto (trabajo social global producido en condiciones mercantiles capitalistas). Dos concepciones diametralmente opuestas del valor que responden, también, a dos lecturas radicalmente opuestas de *El capital* de Marx.

Alberto Mora es un compañero y discípulo del Che, discípulo herético, porque la concepción de la teoría del valor de Mora es opuesta a la visión que tiene el Che.

Además del Che, Carlos Rafael y Alberto Mora, también participaron en el debate Marcelo Fernández Font, Luís Álvarez Rom, Juan Infante y Alexis Codina. Estos son los principales protagonistas dentro de Cuba.

Fuera de Cuba ¿quién participó? Intervino un académico, un profesor de economía política famoso a nivel mundial, asesor para el tema de la planificación durante los primeros años de la revolución cubana. Se llamaba Charles Bettelheim, investigador de la Sorbona, profesor de economía, tiene varios libros publicados: *Planificación y crecimiento acelerado* (1964); *La transición a la economía socialista* (1968); *Cálculo económico y formas de propiedad* (1972); *Algunos problemas actuales del socialismo* [con Paul Sweezy] (1972); *Revolución cultural y organización industrial en China* (1973) y *Las luchas de clases en la URSS. Primer período (1917-1923)* (1974), entre otros.

Bettelheim era miembro del Partido Comunista Francés (PCF). Allí, en su seno, compartió muchas veces los puntos de vista teóricos de su colega Louis Althusser, más joven que él. Pero su vínculo con la tradición comunista no empezó en los '60. Ya durante la

década del '30 Bettelheim se había vinculado a la URSS. En 1934 había aprendido el idioma ruso y en 1936 se había trasladado personalmente a la Unión Soviética para estudiar los problemas de la planificación. Eran los tiempos clásicos de Stalin.

Luego, a partir de los '60, Bettelheim se acercó más a las revoluciones cubana y china. Culminó su itinerario vinculado más al maoísmo y a las posiciones oficiales del PC chino. Pero cuando discute con el Che Guevara, Bettelheim todavía estaba vinculado al mundo cultural y político de la URSS. Iniciaba en esos años su transición hacia el maoísmo. Pasaba de las posiciones prosoviéticas a las prochinas, sin abandonar en ningún caso la adhesión estricta al pensamiento de Stalin, a la tradición política de Stalin.

Si Carlos Rafael Rodríguez, podríamos decir, es el principal dirigente político con el que polemiza Guevara, Bettelheim constituye el principal teórico que enfrenta.

Otro pensador y militante europeo muy importante que interviene en el debate es Ernest Mandel. De profesión economista, judío belga, Mandel había estado prisionero en un campo de concentración nazi durante la segunda guerra mundial. Logró escaparse del campo.

Mandel es autor de numerosísimos trabajos. Una cantidad impresionante de títulos dedicados al estudio del capitalismo y del marxismo. Entre otros, merecen destacarse: *Tratado de economía marxista* (1962), *Introducción a la teoría económica marxista* (1964), *La formación del pensamiento económico de Marx* (1967), *El capitalismo tardío* (1972), *El Capital: Cien años de controversias* (1976), *La teoría de las ondas largas del desarrollo capitalista* (1980), *El lugar del marxismo en la historia* (1986) y *El poder y el dinero* (1992), entre muchos otros (también escribió sobre la novela policial, sobre el nazismo, sobre la burocracia, etc.).

Mandel no era solamente un profesor. Era un dirigente político de la Cuarta Internacional (de orientación trotskista). Era tan respetado que a fines de los '80, en tiempos de Gorbachov, a pesar de que Mandel era trotskista, los soviéticos lo invitaron a debatir sobre la economía contemporánea en su *Revista Internacional*. Tal era el respeto intelectual que generaba incluso entre sus adversarios del PCUS. Su obra es ampliamente estudiada en muchas universidades del mundo. Por ejemplo, el célebre crítico cultural norteamericano Fredric Jameson, utilizó su categoría de “capitalismo tardío” para desarrollar a partir de ella sus estudios sobre el posmodernismo.

Mandel es, entonces, uno de los principales dirigentes trotskistas a nivel mundial, participó libremente del debate, le publicaron en Cuba..., algunos de estos libros están publicados en Cuba. Hoy siguen estando allí en las bibliotecas. Me consta. Mandel participó en el debate apoyando, con una serie de matices, pero apoyando las posiciones del Che Guevara. Mientras tanto, Charles Bettelheim, era a nivel ideológico althusseriano — recordemos que la versión del marxismo que proporcionaba Althusser en la década del '60 señalaba que el marxismo no es un humanismo sino un “antihumanismo teórico”, por lo tanto era polémico con la visión del humanismo del Che—.

Bettelheim, althusseriano y miembro del PC francés, con simpatías crecientes hacia las posiciones chinas. Mandel, trotskista, dirigente de la IV Internacional. Carlos Rafael Rodríguez, dirigente cubano afín a la Unión Soviética.

El Che tenía una posición propia, autónoma, en el seno mismo de la revolución cubana, frente a China, frente a la Unión Soviética y también frente a la Cuarta Internacional.

¿Conclusión? En este debate participan distintas corrientes del marxismo, políticas y teóricas, **todas se publican**. La polémica es pública, no se desarrolla en un bar ni a puertas cerradas, es pública. Ellos son los principales protagonistas.

Las tradiciones políticas que fundamentalmente están en juego en este debate son éstas:

- a) la tradición política que dentro de la revolución cubana defiende a Fidel Castro hasta las últimas consecuencias, cuestiona la contrarrevolución, pero ve con muchas simpatías y promueve el vínculo y la alineación entre Cuba y la Unión Soviética y
- b) la posición que encabeza el Che Guevara, que también es revolucionaria, que también apoya a Fidel Castro hasta las últimas consecuencias, pero que promueve un grado importante de autonomía política, teórica y cultural frente a las posiciones soviéticas.

Entre ambas se ubican las posiciones de Bettelheim (más afín a las de Carlos Rafael Rodríguez) y las de Mandel (más proclive a los puntos de vista guevaristas).

Todos reconocían sinceramente el liderazgo de Fidel Castro, pero se ubicaban en la polémica desde corrientes políticas distintas: algunos provenían del viejo Partido Socialista Popular y otros provenían del Movimiento 26 de Julio y esto se expresa en el debate económico. Hay que entender que no discuten únicamente de “problemas técnicos” de economía. No es una cuestión de dos técnicos del FMI que discuten cómo cerrar el déficit fiscal en Argentina, entonces les importa un rábano el resto y discuten de números...No, **en el seno de la revolución cubana, todos ellos están discutiendo política, hay tradiciones políticas en juego.**

¿Las áreas de aplicación, dentro de este debate, cuáles son? Creemos que básicamente dos. El Che es Ministro de Industria en ese momento; había sido Presidente del Banco Central y Carlos Rafael Rodríguez es Ministro de la Agricultura. Por eso, el sistema que propone Carlos Rafael Rodríguez se aplica parcialmente en el campo de la agricultura cubana, y el sistema que propone el Che se aplica parcialmente en el campo de la industria. No fue una discusión académica en el pizarrón, sino que se intentó implementarlo en áreas de la economía distintas y coexistentes. Una especie de “solución intermedia de compromiso”, producto, quizás, de la necesidad política del liderazgo de la revolución de no romper el bloque histórico de alianzas entre ambos sectores, entre ambas tradiciones, representadas en este caso por Carlos Rafael y por Ernesto Guevara.

¿Cómo surgió el debate?. Surgió, aparentemente, según lo que se puede leer, por problemas de economía práctica. No se dio de tal manera como si alguien una mañana dijera: “*vamos a discutir política, vamos a discutir la historia del socialismo, vamos a discutir cuál es la verdadera filosofía de Marx*”. No, no surgió de esa manera sino a partir de un problema de la práctica, que era fundamentalmente el de los costos de producción: cómo medir los costos de producción de los productos de la industria y del agro. Aparentemente era un problema “técnico”. A partir de allí se comenzó a discutir y se abrió la discusión a todos estos campos: económico, político, filosófico...

Inicialmente, a partir del problema de economía práctica de los costos se empieza a discutir problemas de política económica. Las palabras son parecidas pero no es lo mismo.

¿En qué consiste la “política económica”? Este concepto hace referencia al tipo de intervención que se realiza en el ámbito de la “economía” en función de una variable o de otra, a partir de opciones que tienen que ver con posiciones políticas. ¿Por qué priorizar, por ejemplo, una variable sobre otra? Pues a partir de determinada estrategia política.

Y a partir de ahí, entonces, en la Cuba de aquellos años se va ampliando el debate hasta abarcar una serie de problemas más generales: ¿qué se entiende por economía política?, ¿qué es la teoría del valor?

(Breve aclaración: La teoría del valor es abordada tanto por los economistas liberales –denominados hoy en día “neoclásicos”– como por los marxistas revolucionarios. Según los marxistas, esta teoría intenta explicar cómo se regula el trabajo social global de una sociedad, cómo se regula el trabajo abstracto en una economía mercantil capitalista y cómo se distribuye ese trabajo social global entre las distintas ramas productivas. La teoría del valor se propone explicar porqué el capitalismo genera crisis. No es una teoría del “equilibrio” sino de

la crisis. Pero la explicación no es unívoca. Los economistas liberales, en cambio, piensan el valor de otra manera. Abandonan la tradición clásica de Adam Smith y David Ricardo –que explicaba el valor a partir del trabajo y la producción- y, oponiéndose al marxismo, reducen el problema del valor al ámbito del consumo y de la psicología individual).

De manera que en la Cuba de aquellos años **se empieza por discutir** sobre un problema de costos, que remite a la **economía práctica**. **Se pasa a discutir inmediatamente después sobre distintas vías posibles de política económica. De allí se pasa a debatir sobre qué es la economía política y qué lugar juega en ella la teoría del valor** (particularmente en una sociedad del Tercer Mundo que marcha, gracias a una revolución anticapitalista, en transición al socialismo). **Todo este itinerario del debate de 1963 y 1964 conduce finalmente a debatir alrededor de una serie de preguntas mucho más abarcativas, mucho más generales, mucho más ambiciosas que tienen que ver con las diversas maneras de comprender la concepción materialista de la historia**, la concepción de la sociedad que maneja el marxismo.

Porque, obviamente, los participantes de este riquísimo debate, de esta compleja polémica, **entienden el marxismo** (no sólo en términos políticos sino también en cuestiones de índole teórica) **de maneras muy distintas...**

¿Qué es el marxismo? Para decirlo de manera harto breve:

Lo que conocemos como “marxismo” consiste en aquella concepción fundada por Marx y Engels (continuada por muchísimos otros compañeros y compañeras a lo largo de la historia, hasta llegar a nuestro presente) que tiene por objetivo explicar de manera materialista cómo funciona la sociedad y qué lugar jugamos nosotros ahí adentro.

“*Explicar de manera materialista*” no implica meterse a discutir “*cómo es la materia física natural?*”. Al marxismo –al menos al marxismo revolucionario- no le preocupa discutir cómo funciona el interior de los átomos, ni de qué componentes químicos está hecha la madera o el metal. No, **cuando decimos que el marxismo “explica de manera materialista” estamos pensando en las relaciones sociales y en procesos sociales, no en fenómenos u objetos vinculados a la naturaleza física o química.**

“*Explicar de manera materialista*” quiere decir, que para el marxismo la clave de cómo funciona la sociedad y de cómo se desarrolla la historia reside **en la materialidad de las relaciones sociales.**

La materialidad que le interesa al marxismo es la materialidad de las relaciones sociales, no la materialidad de un organismo biológico o de un componente químico del suelo. Es en el terreno de las relaciones sociales donde se juega el destino de la historia humana. **Incluso la impostergable lucha por limitar el envenenamiento de la atmósfera, por frenar la explotación irracional de la naturaleza que conduce al agotamiento de los recursos naturales o por rechazar la imposición de los alimentos transgénicos** –clásicas preocupaciones ecologistas- **remite, desde una óptica marxista, a una lucha estrictamente social.**

Al marxismo, entonces, no sólo le preocupa “*explicar de manera materialista*” cómo funciona la sociedad. También le interesa –al mismo tiempo- comprender **el papel jugado por nosotros y nosotras –el sujeto- dentro de esa lucha. No hay explicación “objetiva” que no sea al mismo tiempo explicación de la subjetividad social.** Eso es, precisamente, la **dialéctica de la historia.**

Todo este tipo de preocupaciones por “explicar” y “comprender”, remiten a su vez a un proyecto político práctico: la transformación de las relaciones sociales y del lugar que el sujeto juega dentro de esas relaciones. No basta comprender si al mismo tiempo no se intenta cambiar el mundo y transformar la sociedad.

Pues bien, **en la Cuba de 1963 y 1964** no sólo se estaba debatiendo qué se entendía por economía política, qué se entendía por teoría del valor, qué tipo de política económica debía implementar la revolución, cómo se debía pensar la transición al socialismo en una sociedad subdesarrollada, sino que **también se estaba debatiendo qué se entendía por marxismo.**

La explicación sintética, sumaria y extremadamente apretada que nosotros recién acabamos de esbozar sobre ¿qué es el marxismo? responde –al menos eso creemos- a la manera cómo el Che Guevara entendía el marxismo. Esto es: como una teoría de la sociedad que no se agota en el mero comprender o en el mero interpretar, sino que al mismo tiempo apunta a la modificación de las relaciones sociales y del lugar activo que dentro de ellas juega el sujeto (colectivo) en la historia.

Mientras Charles Bettelheim –en sintonía con Stalin y con Louis Althusser- concebía el marxismo de una manera marcadamente “objetivista” (esto es, de un modo en el cual la intervención política e ideológica activa del sujeto colectivo se desdibuja para dejar el lugar central al respeto absoluto por las llamadas “leyes generales de la economía”), el Che Guevara lo entendía de un modo esencialmente praxiológico. Esto significa que para Ernesto Guevara el marxismo no solamente sirve para descifrar el funcionamiento de la sociedad sino que también brinda las pistas centrales para **intervenir** eficazmente en el curso de la historia.

Existen regularidades, la historia no es un suceder azaroso de hechos incomprensibles (como postularía años después el posmodernismo). Pero **esas regularidades –denominadas “leyes”- no tienen una existencia absoluta. Son históricamente relativas. Se pueden modificar.**

Es más, en la transición socialista, cuando existe un poder revolucionario, cuando los revolucionarios han logrado triunfar y han tomado el poder político se puede intervenir activamente en el curso del desarrollo social. La ley del valor, por ejemplo, se puede violentar. No hay que “respetarla” pasivamente, como proponía en sus manuales Stalin en la URSS o Charles Bettelheim en Cuba.

Veamos un ejemplo concreto: el poder revolucionario, a partir de una opción política e ideológica, puede violar la ley del valor y modificar los precios relativos de los productos. Puede hacer que el precio de los libros disminuya por sobre el valor real (porque nos interesa que el pueblo lea, sea culto y se autoeduce) y puede hacer que el precio del alcohol aumente por sobre su valor real (porque nos interesa eliminar el alcoholismo). Cuando un poder revolucionario tiene la fuerza política suficiente, tiene el consenso del pueblo, puede intervenir en el ámbito económico, puede incidir activamente en el mercado y puede violentar la “normal” relación entre valores y precios entre distintas mercancías, siempre y cuando se conserven los equilibrios globales.

Pensando en este tipo de situación histórica, Antonio Gramsci sostenía que *“Las leyes de la sociedad no son leyes naturales. Son leyes de tendencia. Sólo pueden regir plenamente cuando las masas están pasivas”*. Si hay masas políticamente activas, si hay poder revolucionario, el supuesto carácter “absoluto e inmodificable” de las leyes, como la ley del valor, ya no existe como tal.

Obviamente que **el gran presupuesto** en esta concepción teórica que Guevara opone en su discusión con Carlos Rafael Rodríguez, Alberto Mora y Charles Bettelheim, es que los revolucionarios han tomado el poder a través de una revolución. (Ese gran presupuesto es el que hoy ubican entre paréntesis, ponen en discusión, ponen en entredicho, los teóricos postestructuralistas siguiendo a Toni Negri y sus amigos...).

¿Cuál sería la otra opción? **Respetar a rajatabla la ley del valor** y dejar que los libros, por ejemplo, incluso en el socialismo, se vendan a un precio más alto de acuerdo a su valor de cambio determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlos.

El Che piensa, dentro de este debate, que esa opción no corresponde a los revolucionarios. **Lo que prima en el pensamiento “económico” del Che es la opción política comunista, la vía estratégica hacia la construcción de un nuevo tipo de subjetividad histórica.** Una subjetividad que no puede construirse a partir de “*las armas melladas del capitalismo*”, como, por ejemplo, a partir de los mecanismos mercantiles que nosotros, quienes vivimos en una sociedad capitalista, padecemos plenamente por sufrirlos todos los días .

Eso también está presente en el debate.

En todo ese conjunto de problemas, **como parte de este cuadro general de discusiones políticas y teóricas, se encuentra el debate de los estímulos morales y materiales.** Podemos hacer un recorte y focalizar nuestra mirada en este aspecto particular del debate.

Porque a veces, cuando se quiere reconstruir el pensamiento del Che, se recorta esto y queda en el aire la afirmación que “*el Che era partidario del estímulo moral*”, asimilando esa posición, de manera bastardeada y despolitizada con un tipo de pensamiento según el cual el Che era algo así como “una buena persona”, “un joven bienintencionado”, o una imagen roussoniana según la cual “Guevara apelaba a la bondad del hombre...”.

Existieron filósofos del siglo XVIII, como Juan Jacobo Rousseau, quien decía que el ser humano es muy bueno por naturaleza, la sociedad y sus instituciones lo hacen malo. Pero el Che no está en esa órbita de problemas. Su planteo es políticamente mucho más radical. No está construyendo una antropología filosófica. Su planteo es político radical, aunque, sí, conciba al ser humano como un “sujeto inacabado” y, por ello mismo, también conlleva implícitamente una visión antropológica.

Entonces: ¿el ser humano es bueno o es malo? Parecería que desde este punto de vista, para Guevara el ser humano es bueno... por eso sería tan importante el estímulo moral. Esta visión no tiene nada que ver con el marxismo del Che.

El Che se plantea la discusión en otro terreno, por eso hay que inscribir su opción a favor de los estímulos morales en el contexto de cómo se dio efectivamente el debate en la historia de la Cuba de 1963 y 1964. **Para no construir un Guevara que no existe y nunca existió, un Guevara metafísico que habla de “el hombre en general”, un Guevara para el consumo de los profesores de filosofía o de los burgueses progresistas con buena conciencia y bienintencionados, ilustrados y bienpensantes.**

Recapitulemos. La discusión de 1963 y 1964 se produce en diversos niveles: intervienen las distintas posiciones políticas internacionales, las tradiciones políticas internas de Cuba, cómo entienden el marxismo cada uno de los que participa y opina, el proyecto de la industria, el proyecto del agro, y en el seno de todo este cuadro general se plantea la discusión en torno a estímulos materiales o morales.

La posición de Carlos Rafael Rodríguez, en el terreno “económico” (con comillas, ya que, insistimos, nosotros pensamos que no es sólo un problema económico lo que se debate) consiste en un sistema denominado “cálculo económico”. Por eso lo apoya Bettelheim, cuyo libro se llamará más tarde *Cálculo económico y formas de propiedad* (1972).

¿En qué consiste? Sintéticamente: en una economía socialista o que está iniciando el tránsito hacia el socialismo, después de haber tomado el poder, después de haber hecho la revolución, después de haber destruido al ejército burgués y sus aparatos de represión, en ese período histórico, los partidarios del cálculo económico creían que tiene que haber mercado. En el lenguaje marxista más técnico: las categorías mercantiles sobreviven en ese período histórico, no quedan anuladas con la toma del poder, **el mercado continúa durante un lapso de tiempo. En la transición al socialismo el mercado sigue valiendo, las mercancías hay que venderlas por lo que valen, según la ley del valor.** Cada empresa, socialista ahora (nos olvidamos de los propietarios burgueses..., empresas que están en propiedad colectiva), a

pesar de ser propiedad del pueblo, propiedad de los trabajadores que la hacen funcionar, tiene que gestionarse a partir de un criterio de “autogestión financiera”. No depende de un presupuesto central, depende de sus propios recursos, por ello su funcionamiento interno tiene que tener por finalidad maximizar las ganancias y disminuir las pérdidas, para poder mantenerse y reproducirse (no en el mismo plano sino en escala ampliada, acumulando. No para un burgués individual sino para las necesidades sociales). En consecuencia, para los partidarios del “cálculo económico”, en la transición socialista se mantienen las categorías mercantiles (regulación a través del valor, mantenimiento del dinero, precio de mercado, intercambio mercantil, manejo autónomo de los recursos independientemente de las otras empresas, etc.,etc.). Es decir que continúa la lógica del mercado.

Toda empresa mercantil se maneja así, lo que sucede es que en el capitalismo eso se realiza a costa de la explotación de los trabajadores. Se supone que en la transición socialista no, pero los partidarios del cálculo económico argumentan: “*eliminamos la explotación del hombre por el hombre, ya no hay plusvalía, en todo caso hay un trabajo excedente*”. Esto significa que los trabajadores producen más del mínimo necesario para comer y reproducirse y ese plus se distribuye socialmente, no se lo queda un burgués o un grupo de burgueses.

Entonces, si el trabajo excedente se socializa, no hay explotación. **Pero la lógica mercantil debe continuar** –argumentan- **una serie de años para que la economía funcione**. Esto sostienen los partidarios del cálculo económico. El argumento central de ellos gira en torno al “*débil desarrollo de las fuerzas productivas*” que todavía existe en Cuba en aquellos años '60.

Según ellos, el marxismo prescribe que en la historia **siempre** las fuerzas productivas van delante y atrás las relaciones sociales de producción. Pus bien, si las fuerzas productivas están atrasadas en Cuba, **no se puede hacer avanzar las relaciones de producción** (no se pueden plantear relaciones sociales donde no medie el dinero o el intercambio mercantil, cuando existe una industria todavía no desarrollada). En el fondo Carlos Rafael y Bettelheim siguen lealmente aferrados al marxismo de Stalin.

Para Stalin la clave del desarrollo histórico siempre está en la dimensión de las fuerzas productivas. Así lo plantea ya desde 1905 en su folleto *¿Anarquismo o socialismo?* Y lo vuelve a repetir cada vez que puede, incluyendo los capítulos sobre “Materialismo histórico y dialéctico” de la *Historia del PC bolchevique de la URSS* de 1938. También aparece este tipo de afirmaciones en uno de los últimos libros de Stalin *Problemas económicos del socialismo en la URSS* (1952). **La posición de Bettelheim y Carlos Rafael Rodríguez sigue en este punto al pie de la letra las opiniones de Stalin.**

Pretender entonces –como proponía el Che- superar las categorías mercantiles en una sociedad que todavía no tiene un gran desarrollo de las fuerzas productivas resultaba toda una “herejía”... para el marxismo de Stalin y sus discípulos (ortodoxos o aggiornados).

Cada empresa productiva tiene entonces que autofinanciarse. Hay que lograr incentivarse todo lo posible para obtener mayor ganancia, mayor productividad, disminuir los costos, disminuir las pérdidas y así obtener un rédito de donde saldrá su autofinanciamiento.

Para aumentar el incentivo en el trabajo y la producción –eliminando el ausentismo, por ejemplo, o el trabajo a desgano- hay que dar premios materiales a los trabajadores de las empresas autárticas y autogestionadas: hay que otorgar estímulos materiales. En lo posible individuales.

Por eso los partidarios del cálculo económico promueven la autogestión financiera de las empresas, cada empresa maneja su dinero y su contabilidad. Entre todas ellas compiten. Ya no se le llama “competencia” –como en el capitalismo- sino “emulación”, pero no es muy distinto... Aunque sean socialistas, aunque no haya patrones, cada empresa es autónoma y cuando una empresa intercambia con otra empresa —ambas, insisto, sin patrones—

intercambian, dicen estos compañeros, mercancías. La empresa de tractores, supuestamente, le da una serie de tractores a una empresa agrícola y la empresa agrícola le paga un dinero equivalente al valor de los tractores: están intercambiando mercancías, con la salvedad, de que no hay un patrón en el medio, no hay capitalistas en el medio, pero intercambian mercancías entre sí.

Según este esquema, **el mercado sigue siendo el gran regulador social**, aunque ahora esté “acompañado” y “controlado” por la planificación socialista... Este es, sintéticamente, el punto de vista de Bettelheim y Carlos Rafael Rodríguez.

¿Qué opinaba la otra corriente, la que defendía el Che Guevara? Si los partidarios del cálculo económico promovían la autogestión financiera de las empresas, la otra corriente que discutía en esos años dentro de la revolución cubana planteaba un proyecto denominado “Sistema Presupuestario de Financiamiento”.

¿En qué consistía? Básicamente en lo siguiente: el período de transición al socialismo comienza después de tomar el poder (los cambios no surgen recién después de tomar el poder, no se puede posponer todo para “el gran día” de la toma del poder...es cierto...la transformación social comienza mucho antes, **pero es imprescindible tomar el poder** si realmente se pretende revolucionar el conjunto de la sociedad y no sólo una pequeña parcela local). Aclaramos esto porque **la transformación del conjunto de la sociedad no se puede hacer dentro del capitalismo, es una ilusión utópica (en el peor sentido de la palabra), pretender realizar este proyecto sin tomar el poder.**

Se puede transformar una empresa recuperada, transformarla en una cooperativa o gestionarla bajo control obrero, pero siempre se tratará de ejemplos aislados o, en el mejor de los casos, de zonas periféricas del capitalismo, aquellas que los grandes capitalistas –por diversos motivos- han abandonado a su suerte y son recuperadas por los trabajadores que así realizan una excelente experiencia directa demostrando que los patrones no son imprescindibles (además de mantener la fuente de trabajo).

Pero, no olvidemos que aún en esos casos maravillosos –que nosotros, en Argentina, apoyamos entusiastamente- se trata de sectores marginales y colaterales dentro del capitalismo. **Para generalizar esa experiencia y realizar una transformación total y radical de la sociedad hay que tomar el poder mediante una revolución.** No hay otra. **Pretender cambiar el mundo y la sociedad sin hacer una revolución es, en el mejor de los casos..., una vieja utopía reformista.**

En el peor de los casos conduce a una nueva frustración cuando los trabajadores se vuelvan a chocar con ***el límite infranqueable que el poder armado de los capitalistas interpondrá, sí o sí, cuando los trabajadores pretendan apoderarse y recuperar, no ya una fábrica aislada o un pequeño taller marginal sino las empresas fundamentales de la sociedad capitalista, aquellas que generan anualmente una renta millonaria*** (en dólares).

Para un período que se abre, entonces, con la toma del poder, el Che Guevara plantea que hay que organizar la economía por ramas productivas, pero no con empresas autogestionadas económica y financieramente de manera autónoma, sino como un sistema único: **planificando** la economía. No resulta útil ni “realista” que cada empresa persiga maximizar ganancias y disminuir pérdidas, estimulando a sus trabajadores a partir de premios materiales, sino que hace falta tratar de equilibrar la relación entre todas las ramas productivas a nivel social de manera planificada.

Eso implica que cuando una empresa le vende tractores, por ejemplo, a otra empresa – dentro de una sociedad donde se han eliminado socialmente a los patrones- no intercambian mercancías entre sí, intercambian productos, que no es lo mismo. Intercambian productos que no necesariamente se pagan por su valor, **porque la ley del valor, regularidad social que**

rige el funcionamiento de toda sociedad capitalista —sostiene el Che— **no debe ya regir para la transición socialista.**

Conclusión: el mercado, entonces, resulta incompatible con el socialismo. No puede sobrevivir el mercado después de tomar el poder e iniciar el tránsito al socialismo. Por supuesto que esto no se anula por decreto, y el Che no era tan ingenuo como para pensar que con un decreto administrativo se suprime el mercado. Pero **la tendencia** —él dice exactamente eso, “la tendencia”—, hacia dónde nos dirigimos, es hacia cancelar el mercado. Nunca lo podremos hacer por decreto, de un día para otro, en un abrir y cerrar de ojos, pero hacia ahí nos dirigimos. **No alimentamos ni exaltamos el mercado, al contrario, tratamos de debilitarlo por todos los medios posibles.** Ese es el núcleo de fuego de una estrategia genuinamente comunista y revolucionaria, no sólo en el discurso sino también en la práctica.

Indefectiblemente el mercado operando continúa durante un periodo de tiempo, dice el Che, pero nuestro objetivo político es suprimirlo, anularlo, recluirlo en el museo de la prehistoria humana.

¿Por qué? Aquí es donde interviene en el marxismo del Che el fenómeno de la conciencia...

Si el modelo del cálculo económico se basa en la supervivencia de las categorías mercantiles, en la transición socialista, en el intercambio entre empresas, como si hubiera intercambio de mercancías y cada una se autogestiona de manera autónoma; el sistema presupuestario de financiamiento se basa en la apuesta por la planificación. Una apuesta que apunta a suprimir tendencialmente el mercado y a manejar todas las unidades productivas como partes de una gran empresa única. Por lo tanto, cuando una empresa en manos colectivas le transfiere a otra empresa determinados productos, no se los vende, porque no son mercancías, no tienen valor (alícuotas del trabajo social global coagulado para el intercambio), son productos que se anotan en la contabilidad pero que no son mercancías.

Entonces el presupuesto que determina la asignación social de recursos para el conjunto de la sociedad (no para una empresa recuperada aislada o para una cooperativa aislada, sino para el conjunto social) se maneja de manera centralizada. No se puede dar que cada empresa maneje su propio presupuesto y, por lo tanto, pretenda optimizar las ganancias, ganar más y perder menos y así, a fin de año, se realimenta una competencia entre las mismas empresas. Los soviéticos llamaban a esta competencia con una palabra menos fea, menos asociada al capitalismo: “emulación”. Como la competencia es sinónimo de capitalismo, bueno —decían ellos— vamos a llamarla de otra manera: “emulación socialista”. Pero era algo análogo, no muy diferente: una empresa en manos del pueblo trabajador competía con otra para ver quién rendía más, quién tenía una productividad más alta.... Y **premiaba materialmente a sus trabajadores para que así rindieran más...**

El Che plantea la no emulación, la no competencia, sino manejar todo el conjunto de la economía de manera planificada y racional, no compitiendo entre sí. ¡Porque la competencia es una herramienta básica de regulación social típica del mercado capitalista!. Hay que gestionar cada unidad productiva como parte de una empresa global y, entonces, los intercambios entre distintas unidades productivas se realizan como si dentro de una misma fábrica un sector le envía a otro sector determinada herramienta o determinado insumo. No se lo compra porque sólo se traslada de un sector al otro. Pues bien, si pensamos toda la sociedad como una única unidad productiva, como una única empresa, el cambio de productos de una unidad productiva a la otra, es análogo: no hay intercambio mercantil mediado por el dinero con el que se pagan los precios de acuerdo al valor. No. Lo que existe es solamente una contabilidad para registrar cómo se desplazaron los productos de un sector a otro (de manera planificada). Nada más.

Se elimina de este modo la regulación mercantil de la economía, la regulación a posteriori del intercambio social, el desperdicio y el despilfarro de trabajo social global en función de las variaciones de precios y valores. El dinero deja de jugar el rol central que tiene en el capitalismo: mediar entre las relaciones sociales.

¿Cómo incentivar entonces a los trabajadores si su esfuerzo ya no depende de cuánto gana en la competencia mercantil la empresa autárctica que lo recompensa con premios materiales? Pues **hay que incentivarlos** –piensa el Che- **apelando a la conciencia socialista.** Los premios deben seguir existiendo, pero deben ser premios morales: **nada más alto que lograr el reconocimiento de los compañeros y compañeras por haber cumplido el deber social de trabajar para los demás.**

El que logra ese reconocimiento es parte de...-una palabra que hoy no está de moda...-: **la vanguardia.** Vanguardia no equivale al “aparato” político, no es sinónimo de verticalismo, de aquel pequeño grupo de iluminados autosuficientes y petulantes que pretende sustituir a las masas. ¡No, nada que ver!. En una sociedad en transición al socialismo, vanguardia es quien más se esfuerza, el que va adelante, el que sobresale por haber cumplido un deber social, el que deja lo mejor de sí para mejorar la sociedad y ayudar a los demás.

La palanca del estímulo pasa a ser entonces moral, no dineraria ni material. Y sobre todo un premio de carácter colectivo. **El terreno de disputa se traslada al ámbito de la conciencia.**

Se compete con el capitalismo, pero ya no en su mismo terreno (donde siempre nos ganaría...) sino en **nuestro mejor terreno: el de la cultura política, el de la conciencia socialista, el de la moral comunista.** Allí se crea cotidianamente y se construye el **hombre nuevo y la mujer nueva.**

Y no hay que “esperar” (piedra de toque de todas las ortodoxias marxistas...**esperar**...) a que estén bien desarrolladas las fuerzas productivas para recién allí, adelantar las relaciones de producción. ¡No se puede ser tan mecánico en nombre de Marx!

Como la revolución es mundial, afirma el Che, **la conciencia se vuelve también mundial y adquiere características mundiales.** Si la conciencia se vuelve una palanca fundamental para desarrollar la sociedad, aún cuando no estén totalmente desarrolladas las fuerzas productivas, se pueden adelantar las relaciones de producción de manera de ir superando el mercado, el dinero como mediador social entre las empresas, el premio monetario individual y la relación inmediata entre mercancía, valor y precio.

Las relaciones sociales de producción, insertas en un proceso de correlación de fuerzas favorable a partir de la toma del poder por los revolucionarios, insertos en una **mundialización de la conciencia socialista** y como parte de un proyecto político estratégicamente comunista, se pueden ir adelantando para que a su vez se facilite el mayor desarrollo de las fuerzas productivas.

Como le señaló Ernest Mandel a Bettelheim en el debate, en el marxismo la relación entre “fuerzas productivas” y “relaciones de producción” nunca es mecánica y tiene validez para grandes períodos históricos. Su equivalencia no puede hacerse medir unívocamente en períodos relativamente cortos...

Ese es, sintéticamente, el planteo del Che Guevara.

El planteo de Guevara no es metafísico. Él da muchos ejemplos concretos para entender su apuesta política estratégica pensando en la vida cotidiana. Se pregunta: en un periodo de transición al socialismo, el Estado ¿debe respetar la ley del valor? No pueden venderse los objetos como si fuesen mercancías, de acuerdo a su valor. No, dice Guevara, el Estado interviene.

Si los revolucionarios están en el poder y tienen fuerza política, insistimos, pueden poner un libro a cinco (5) \$, aunque realmente valga treinta y seis (36) \$. No importa. Se

puede imponer una política de precios que viole la ley del valor porque nos interesa fomentar esto y no aquello. Entonces, cuando el Estado interviene, está violentando la ley del valor, dice el Che. Y está bien, porque **respetar la ley del valor como si fuese un fetiche, aun en una sociedad de transición al socialismo implica reproducir justamente el fetichismo de la mercancía.**

Pensar que la economía es autónoma (y que tiene “leyes fundamentales” que no se pueden tocar, como pensaba Bettelheim), es decir, que el hombre tiene que arrodillarse ante ella, justamente eso es fetichismo. Así lo denomina Marx en ese libro que tanto estudió y al que tanto respeto y amor le tenía el Che Guevara: *El Capital*.

La economía nunca es completamente autónoma, no tiene leyes autónomas como si fueran leyes naturales (que existen independientemente de los sujetos y sus luchas). Son, en todo caso, —dice Carlos Marx— regularidades de tendencias pero no ajenas a la lucha de clases.

Existen corrientes marxistas (diversas e incluso enfrentadas a la corriente del Che), por lo general de fuerte impregnación positivista, que piensan que no es así, que la economía tiene leyes autónomas y que no se puede interceder en ellas. Coinciden plenamente, en nombre de Carlos Marx y de la bandera roja, con los economistas liberales. Porque son los economistas burgueses quienes más defienden el carácter “autónomo” de la economía. Son ellos quienes más defienden la economía entendida como fetiche, como realidad ajena, independiente y externa a los sujetos sociales y a sus conflictos, como una institución “natural” que no puede modificarse.

En cambio, el Che plantea, al igual que Carlos Marx, que si se pretende comprender la realidad de manera científica, no se puede ser fetichista: no existe una “mano invisible” (como pensaba Adam Smith), no existe una economía al margen de las relaciones de fuerza, de las relaciones políticas, al margen —en el lenguaje clásico del marxismo— de la lucha de clases. Menos que menos, en una sociedad donde se supone que el poder central está en manos de los revolucionarios.

Entonces, ¿cómo seguir respetando de manera fetichista estas supuestas “leyes naturales de la economía” y dejar que el mercado vaya..., vaya a saber uno hacia dónde...?. En realidad sí se sabe. **El mercado conduce en una sola dirección cuando se lo deja actuar en forma “autónoma”: ¡Hacia el capitalismo!**

Por eso el Che, cuando critica en sus *Cuadernos de Praga* el *Manual de economía política* de la Academia de Ciencias de la URSS, vaticina que la Unión Soviética está regresando al capitalismo. Guevara no era brujo ni tenía la bola de cristal ni se comunicaba con un oráculo o una pitonisa. Simplemente advertía hacia donde se dirigía ese mercado que, de manera fetichista, se estaba alimentando y reproduciendo en la economía soviética en nombre del respeto a “las leyes fundamentales de la economía”.

Esto es entonces, en una síntesis brutal y sumamente esquemática, aquello que se discutió en Cuba durante 1963 y 1964: todos los temas de la relación entre precios y valores, los costos de producción, la autogestión de las empresas, cómo financiar las empresas, la relación entre el mercado y el plan, etc. Guevara tenía una frase en broma —recuerda uno de sus colaboradores, Enrique Oltuski, que colaboró con él en el Ministerio de Industria— que decía así: “*cuando todo el mundo sea comunista o cuando la revolución triunfe a nivel mundial [ese y no otro era el proyecto del Che], tenemos que mantener capitalista a Andorra, un país pequeño, para ver ahí cuál es ahí la relación entre precios y valores*”, pero en el mundo comunista vamos a violentar eso en función de un proyecto político.

Me parece que ése es el eje de la discusión, y que si uno lo analiza desde este punto de vista permite entender de otra manera las situaciones políticas concretas. Tanto la de Cuba como la de la URSS.

Por ejemplo, en la revolución bolchevique, hubo un período, cuando recién tomaron el poder los revolucionarios, en 1917, donde los invaden catorce potencias extranjeras, hay ejércitos de todos los países capitalistas que los invaden para hacer salvajadas y barbaridades. Esa guerra civil, entre los blancos y los rojos, fomentada por el imperialismo, dura tres años. Los historiadores de la revolución rusa, incluso los más académicos, como Edward Carr, historiador británico que tiene varios tomos sobre la revolución rusa, cuando periodiza afirma que ese período de guerra dura tres años. Se llama “comunismo de guerra”. Dura hasta que el país está exhausto, los rojos le ganan la guerra a los blancos, o sea: los bolcheviques le ganan la guerra a los capitalistas, pero con un costo altísimo, porque el país se desangró, se destruyó la industria, murieron millones.

Entonces, como los dirigentes bolcheviques, empezando por Lenin, no eran idealistas ingenuos, sino que eran políticos realistas, Lenin plantea como hipótesis: tenemos que dar un paso atrás, **porque no nos da la fuerza** para continuar este comunismo a marcha forzada, tenemos que retroceder hasta recomponer parcialmente la economía y ahí acelerar de nuevo. Allí plantea la NEP (Nueva Política Económica). Lenin es consciente de que es un paso atrás, es un retroceso, pero no es un retroceso estratégico, sino táctico. Es decir que no nos da la fuerza, estamos al borde de la extinción, damos un paso atrás, volvemos a dar aire al mercado para después tomar fuerza y volver a empujar de nuevo. Es un retroceso motivado por razones políticas: no nos dan las relaciones de fuerza, ni a nivel nacional, ni a nivel internacional, porque todos los intentos revolucionarios en occidente fracasaron; fracasó la insurrección italiana, la insurrección en Hungría, la insurrección alemana, todos estos intentos fueron aplastados.

Si entendemos que la economía no tiene funcionamiento automático, sino que está inserta en relaciones de fuerza, uno puede entender retrospectivamente este paso que da Lenin en 1921, con lo que se llama la NEP: donde le vuelve a dar aire al mercado, como **un retroceso que está motivado por una decisión política porque no dan las relaciones de fuerza**. No como el camino estratégico hacia el comunismo, como pensaba aquel polemista de Lenin, llamado Nicolás Bujarin, quien en su madurez decía que el mercado es el camino estratégico hacia el comunismo. Entendemos, entonces, de nuevo, a la economía no divorciada de la política, ni de la lucha de clases, no como si tuviera un funcionamiento automático, sino inserta en las relaciones de fuerza.

Por eso nosotros pensamos que cuando Marx habla del valor, del dinero, del capital, todas estas categorías que aparecen en su obra *El Capital*, está hablando de relaciones sociales, que son relaciones de fuerza, relaciones de poder. ***El Capital no es un texto de economía, es un texto que habla del poder***, de cómo se ejerce el poder en el capitalismo y cómo se lucha contra él³³.

Entonces, de la misma manera que podemos entender de otra manera la NEP de Lenin, podemos comprender, por ejemplo los desafíos de la revolución cubana actual, ya que vuelve el mercado en Cuba, vuelven las inversiones extranjeras ¡y todo el retroceso que eso implica!

¿Retroceso? ¿Dónde? Pues en la conciencia, porque aumentará el producto bruto interno de Cuba, se recompondrá Cuba de cómo la dejó la Unión Soviética cuando se desplomó, habrá más comida y más consumo, pero con un costo elevadísimo en la subjetividad: vuelve la prostitución, vuelve la distinción de clases, el que cobra en dólares y el que cobra en pesos, el que se vincula al turismo y gana una ventaja sobre el que no tiene contacto con el turismo y se maneja en otra órbita; todo un retroceso en la conciencia enorme. Uno puede plantearse, igual que con la NEP, esto que está viviendo hoy Cuba es **un**

³³ Remitimos a l@s lector@s a nuestro *El Capital: Historia y Método (Una Introducción)*. Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2002.
Che Guevara. El sujeto y el poder

retroceso, porque no da la fuerza, porque Cuba está aislada, porque por ahora, al menos, no hay una revolución internacional que vaya a acompañarla, es cierto que estamos avanzando porque no estamos igual que en 1993. Hay rebeliones en el mundo desarrollado, hay un avance, nos estamos recomponiendo, pero todavía no hay una revolución internacional que amenace al imperialismo. Entonces Cuba sigue aislada. A la dirección cubana y a Fidel Castro no les queda otra, por relaciones de fuerza, que retroceder como le pasó a Lenin, al que tampoco le quedó otra en tiempos de la NEP...

Desde un escritorio dictar sentencia es facilísimo..., ahora bien, dirigir un proceso revolucionario histórico es mucho más complejo: hay que estar inserto en las relaciones de fuerza y ahí intervenir.

Nos parece, entonces, que **entender la economía de esta manera permite evitar el terrible equívoco de los que piensan “¡Ah!, ¿hay mercado de nuevo en Cuba...?, éste es el camino estratégico al comunismo”**. **¡No!, de ningún modo. Ningún camino estratégico; esto es un retroceso que por ahora no se puede evitar porque existe un aislamiento internacional y existen relaciones de fuerza desfavorables frente al imperialismo**, pero no es el camino estratégico. **De las manos del mercado no vamos al comunismo, volvemos al capitalismo. Ésta era la opinión del Che.**

Por eso Guevara planteaba que Yugoslavia, Polonia y la misma Unión Soviética volvían al mercado, volvían a plantar esta opción de que cada empresa se autofinancie, que maximice ganancias y disminuya pérdidas: estaban retrocediendo al capitalismo, no es un avance.

Nos parece que este debate no quedó en el pasado, no es que “vamos a reconstruir como si estuviéramos en una visita guiada de un museo qué opinaron en 1963 y 1964 los cubanos”... No, creemos que es un debate que tiene suma actualidad.

Nos parece que tiene actualidad por el tema de la política, porque instala —por lo menos era la opinión del Che, que nosotros compartimos— como eje del proyecto revolucionario local, nacional y mundial, la política y la conciencia. Nunca pensar que la economía marcha sola, **nunca plegarnos alegremente** —y menos que nada en nombre de la “ortodoxia marxista”...- **a la marcha de la economía**, encima citando a Marx ¡De ningún modo!. No nos olvidemos de aquellas lúcidas tesis de Walter Benjamin según las cuales lo peor que le pudo pasar a la clase trabajadora alemana fue pensar —de la mano de la socialdemocracia y su ideología progresista- que “*marchaba con la corriente económica*”.

Por eso nuestro eje es siempre: el poder, la política y la conciencia.

Esta es la razón por la cual no se pueden divorciar sus textos políticos de este debate económico, ya que el objetivo central de los revolucionarios es el poder. Que nadie se confunda. Este “Sistema Presupuestario de Financiamiento” que él planteaba no se puede hacer dentro del capitalismo.

Existe un pasaje de los escritos del Che donde se aclara bien que cuando Guevara plantea la primacía de los incentivos morales no está pensando en una idea del “hombre bueno” roussoniana ni ninguna idea similar de tipo metafísica o ahistórica. El pasaje corresponde a un artículo que se titula “Sobre la construcción del Partido”. Pertenece a un prólogo que el Che hace a una compilación de aquella época sobre qué necesidad hay de construir una organización política, y en un momento plantea taxativamente:

“El socialismo no es una sociedad de beneficencia, no es un régimen utópico basado en la bondad del hombre como hombre, el socialismo es un régimen al que se llega históricamente y que tiene como base la socialización de los bienes fundamentales de producción y la distribución equitativa de todas las riquezas de la sociedad, dentro de un marco en el cual haya producción de tipo social”.

Más adelante Guevara vuelve sobre el tema central de la toma del poder. O sea, el socialismo no es para el Che un régimen de beneficencia donde nos agrupamos la buena gente y los bienintencionados del mundo. Su objetivo no es simplemente la supervivencia o repartir la pobreza...apuntamos a manejar el conjunto de la riqueza social y a planificar fundamentalmente las palancas centrales donde se produce y reproduce el conjunto de la sociedad. No nos conformamos con aquello que sobra, con lo que deja el capitalismo en sus márgenes porque no es rentable. Vamos precisamente en busca de lo más rentable, no para obtener renta y apropiarnos individualmente de la plusvalía social (como hacen los patrones y los explotadores) sino para transformar en forma radical las relaciones sociales centrales. Y no sólo en un pueblo o en un país determinado sino a nivel global. Nuestro proyecto es bien ambicioso. Su gran presupuesto es la lucha, la confrontación y la toma revolucionaria del poder...

Es preciso aclararlo porque en nuestra época, por determinadas circunstancias históricas, hemos sido golpeados, provenimos de un desarme teórico impresionante, han circulado un montón de teorías y relatos posmodernos y posestructuralistas... A nuestro modo de ver su origen no proviene de los pueblos más pobres de la Argentina, de México o de Brasil, ni del África superexplotada, sino de la Sorbona, de París. ¡Esto no tiene nada de malo! Pero de ahí vienen estas teorías sobre la no relevancia de la lucha popular por la revolución y el poder para cambiar radicalmente la sociedad.

Hay que saberlo. Hay que estar informados. **Hay que estar atentos al origen. Estos planteos no surgen “de la experiencia de los pueblos latinoamericanos”, como algunos pueden creer ingenua y apresuradamente. ¡No, no! Esto no brota de la experiencia de nuestro pueblo. Esto proviene de París...**Esta idea de que, primero, “*no hay que tomar el poder*”; y segundo, que “*el socialismo (como régimen social) se empieza a construir todos los días, en cada barrio, en cada cuadra*”... Entonces yo hago socialismo en mi casa, en mi cocina, él hace socialismo en su dormitorio, en la escuela hacemos socialismo, en la oficina hacemos socialismo, el socialismo está en todos lados, porque “*el poder está en todos lados*”..., “*todos tenemos el poder todos los días y a cada rato*”...

Estas ideas se difunden mucho. Los grandes monopolios de la comunicación (esos mismos que bastardean todas las luchas, que acallan a los luchadores de verdad, que no les dan espacio a las Madres de Plaza de Mayo, al Movimiento Sin Tierra o a cualquier otro movimiento revolucionario) promocionan hasta el hartazgo este tipo de formulaciones...¿por qué será?...

Esto se difunde y se intenta inocular como “ideología oficial” dentro del movimiento mundial contra la globalización capitalista.

Nosotros, con todo respeto, lo decimos fraternalmente, no compartimos esa visión ideológica.

El poder no está en todos lados, el poder cada vez lo tiene menos gente y la mayoría de la población mundial cada día es más dominada y más explotada. ¡Nuestros pueblos no tienen el poder!.

Aquel que nos dice que “*todos tenemos el poder todos los días*”, y entonces no es necesario plantearse una estrategia política a largo plazo para hacer una revolución...nos parece, con todo respeto, que nos está mintiendo. Por más que le ponga a ese tipo de formulaciones una serie de neologismos y de frases bonitas y lo acompañe con citas eruditas de Baruch Spinoza. **Nos está hablando de algo que no es real. En la vida real, en nuestra historia presente, en nuestra sociedad globalizada, el poder cada vez está más concentrado y cada vez lo tiene menos gente.**

Por eso el Che Guevara planteaba “*el socialismo no es una sociedad de beneficencia*”, porque el eje es la socialización de los bienes fundamentales, no se trata de socializar una

panadería (si la podemos socializar mejor...), **se trata de socializar las palancas fundamentales de una sociedad. Y para ello hace falta luchar por el poder y tener una estrategia a largo plazo.**

En la Argentina, por ejemplo, ¿qué hacemos con el petróleo? Según cálculos que se han hecho, las empresas del petróleo generan actualmente [2002] en nuestro país seis mil millones de dólares (6.000.000.000 de dólares) de renta anual.

¿Vamos a socializar el petróleo?. ¿Sí! ¡Vamos a socializar el petróleo! Hagamos el intento...**Ahí aparece el poder en serio, con su verdadero rostro, y allí queda claro quien tiene el poder y quien no lo tiene...**

Si el movimiento popular argentino llegara a proponerse la apropiación en la práctica de la renta en seis mil millones de dólares de las empresas del petróleo...ahí se acaba la “tolerancia” y el “disenso democrático”... porque ése es el eje fundamental de una economía. Por eso **el Che plantea que lo que principalmente hay que socializar son los ejes fundamentales y ahí está en juego el poder. Ahí sí queda claro quien tiene y quien no tiene el poder, quién domina y quién es dominado.**

Lo que hay que empezar a pensar, aunque sea a largo plazo, es cómo socializar las columnas fundamentales de una sociedad. No sólo el quiosco o la panadería; el quiosco lo podemos hacer cooperativa, pero no es el eje de una sociedad, **si en cambio se plantea la socialización cooperativa o con gestión de los trabajadores de un eje fundamental de una sociedad, ahí aparece ante nosotros el poder con su rostro desnudo.**

En ese instante se acaba instantáneamente el simpático discurso filosófico postestructuralista y sus ilusiones acerca del “poder difuso”.

Ahí nos aplastan. Nos aplastan si no tenemos con qué responder y si no tenemos una estrategia política propia a largo plazo...

Por eso el pensamiento político del Che nos parece tan sugerente y tan actual para pensar no sólo en el pasado, en lo que sucedió con los intentos de transición socialista durante el siglo XX, sino principalmente en los desafíos del futuro.

Sobre los estudios de filosofía

(Acercas de la carta del Che a Armando Hart Dávalos de 1965)³⁴

En sus años juveniles Armando Hart Dávalos fue vicepresidente de la Asociación Estudiantil de Derecho y dirigente de la Federación Estudiantil Universitaria (FEU) de La Habana, desde donde encabezó la resistencia al golpe de Estado de Fulgencio Batista en 1952. Fundador, junto a Fidel Castro, del Movimiento 26 de julio y dirigente del mismo en el Llano (en la lucha urbana), cayó preso y fue liberado con el triunfo de la revolución en 1959.

Desde entonces dirigió el Ministerio de Educación y la célebre campaña nacional de alfabetización. En 1965 pasa a desempeñarse como secretario de organización del recientemente fundado Partido Comunista de Cuba. A ese desplazamiento de tareas hace alusión la dedicatoria “Mi querido secretario” con que se inicia la carta del Che. En 1976 Hart se convierte en ministro de Cultura. Hoy dirige la Sociedad Cultural José Martí.

Cuando el Che le escribe a Armando Hart esta carta (recién publicada en Cuba en septiembre/1997 en *Contracorriente*, año 3, N°9), Guevara había salido con el contingente cubano de la guerrilla del Congo y se encontraba “de vacaciones” -según ironiza la misiva- en Tanzania, antes de volver a Cuba y de allí marchar a Bolivia. Días después de escribirla, Guevara comienza a redactar su diario del Congo, publicado hace muy poco tiempo (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999). La carta está firmada por “R”, inicial de “Ramón”, nombre de guerra del Che en Africa y luego en Bolivia.

En la carta pueden leerse las opiniones críticas del Che hacia las posiciones ideológicas oficiales del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) del período de Nikita Jruschov -el de “coexistencia pacífica” (posterior a 1956)- lo cual explica que llame al líder soviético “revisionista” -término peyorativo- y mencione a Stalin, tal como por entonces planteaban los comunistas chinos en polémica contra Jruschov. Aunque luego el Che también reclama el estudio de León Trotsky entre los marxistas “heterodoxos”, diferenciándose de esta forma de los seguidores de Mao Tse Tung (completamente hostiles y reacios a la figura de Trotsky).

Además, en su escrito aparecen las críticas al “seguidismo” filosófico frente al marxismo oficial en Francia, difundido por entonces en Cuba (en esos momentos se publican en la isla dos tomos de *Lecturas de marxismo-leninismo* agrupando a una serie de autores franceses de factura prosoviética -stalinistas aggiornados-, encabezados por el filósofo Roger Garaudy).

En cuanto a la referencia a “un estudio hecho en la Argentina” sobre los filósofos griegos Demócrito, Heráclito y Leucipo no es seguro pero sí probable que se trate de *La doble faz de la dialéctica* del pensador argentino Carlos Astrada (Bs.As., editorial Devenir, 1962), pues allí se le dedican a los mismos varios capítulos. Aunque también es posible que se trate de la obra del filósofo italiano exiliado en Argentina (profesor de la Universidad nacional de Tucumán) Rodolfo Mondolfo *El pensamiento antiguo* (Buenos Aires, Losada, 1942. Cuarta edición de 1958. Tomo I y II), ya que allí figura un capítulo entero dedicado a “los atomistas: Leucipo y Demócrito”.

En su conjunto, a pesar de su brevedad, esta carta permite observar el grado de madurez alcanzado por el Che en cuanto a **la necesidad de una búsqueda de una**

³⁴ La siguiente “Nota Introductoria” fue redactada como material de estudio para la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.

alternativa filosófica e ideológica autónoma frente a la (autodenominada) “ortodoxia” marxista, incluyendo dentro de ella tanto a la cultura oficial de la Unión Soviética como a la oficializada por entonces en China.

[Fin de la Nota Introductoria de Néstor Kohan]

Carta del Che Guevara a Armando Hart Dávalos, Dar-Es-Salaam, Tanzania (4/XII/1965)

Mi querido Secretario:

Te felicito por la oportunidad que te han dado de ser Dios; tienes 6 días para ello. Antes de que acabes y te sientes a descansar (...), quiero exponerte algunas ideíllas sobre la cultura de nuestra vanguardia y de nuestro pueblo en general.

En este largo período de vacaciones le metí la nariz a la filosofía, cosa que hace tiempo pensaba hacer. Me encontré con la primera dificultad: en Cuba no hay nada publicado, si excluimos los ladrillos soviéticos que tienen el inconveniente de no dejarte pensar; ya que el partido lo hizo por ti y tú debes digerir. Como método, es lo más antimarxista, pero además suelen ser muy malos. La segunda, y no menos importante, fue mi desconocimiento del lenguaje filosófico (he luchado duramente con el maestro Hegel y en el primer round me dio dos caídas). Por eso hice un plan de estudio para mí que, creo, puede ser estudiado y mejorado mucho para constituir la base de una verdadera escuela de pensamiento; ya hemos hecho mucho, pero algún día tendremos también que pensar. El plan mío es de lecturas, naturalmente, pero puede adaptarse a publicaciones serias de la editora política.

Si le das un vistazo a sus publicaciones podrás ver la profusión de autores soviéticos y franceses que tiene.

Esto se debe a comodidad en la obtención de traducciones y a seguidismo ideológico. Así no se dá cultura marxista al pueblo, a lo más, divulgación marxista, lo que es necesario, si la divulgación es buena (no es este el caso), pero insuficiente.

Mi plan es este:

- I Clásicos filosóficos
- II Grandes dialécticos y materialistas
- III Filósofos modernos
- IV Clásicos de la Economía y precursores
- V Marx y el pensamiento marxista
- VI Construcción socialista
- VII Heterodoxos y Capitalistas
- VIII Polémicas

Cada serie tiene independencia con respecto a la otra y se podría desarrollar así:

D).-Se toman los clásicos conocidos ya traducidos al español, agregándose un estudio preliminar serio de un filósofo, marxista si es posible, y un amplio vocabulario explicativo. Simultáneamente, se publica un diccionario de términos filosóficos y alguna historia de la filosofía. Tal vez pudiera ser Dennyk [Guevara se refiere a Dinnyk que dirigió una historia de la filosofía en cinco tomos. Nota de N.K.] y la de Hegel. La publicación podría seguir cierto orden cronológico selectivo, vale decir, comenzar por un libro o dos de los más grandes pensadores y desarrollar la serie hasta acabarla en la época moderna, retornando al pasado

con otros filósofos menos importantes y aumentando volúmenes de los más representativos, etc.

II).- Aquí se puede seguir el mismo método general, haciendo recopilaciones de algunos antiguos (Hace tiempo leí un estudio en que estaban Demócrito, Heráclito y Leucipo, hecho en la Argentina).

III).- Aquí se publicarían los más representativos filósofos modernos, acompañados de estudios serios y minuciosos de gente entendida (no tiene que ser cubana) con la correspondiente crítica cuando representen los puntos de vista idealistas.

V).- [En el original aparece el N°IV tachado y rectificado como V. La propia carta luego lo explica. Nota de N.K.]. Se está realizando ya, pero sin orden ninguno y faltan obras fundamentales de Marx. Aquí sería necesario publicar las obras completas de Marx y Engels, Lenin, **Stalin** [subrayado por el Che en el original] y otros grandes marxistas. Nadie ha leído nada de Rosa Luxemburgo, por ejemplo, quien tiene errores en su crítica de Marx (tomo III) pero murió asesinada, y el instinto del imperialismo es superior al nuestro en estos aspectos. Faltan también pensadores marxistas que luego se salieron del carril, como Kautsky y Hilfering (no se escribe así) [el Che hace referencia al marxista austríaco Rudolf Hilferding. Nota de N.K.] que hicieron aportes y muchos marxistas contemporáneos, no totalmente escolásticos.

VI).- Construcción socialista. Libros que traten de problemas concretos, no sólo de los actuales gobernantes, sino del pasado, haciendo averiguaciones serias sobre los aportes de filósofos y, sobre todo, economistas o estadistas.

VII).- Aquí vendrían los grandes revisionistas (si quieren pueden poner a Jruschov), bien analizados, más profundamente que ninguno, y debía estar tu amigo Trotsky, que existió y escribió, según parece.

Además, grandes teóricos del capitalismo como Marshal, Keynes, Schumpeter, etc. También analizados a fondo con la explicación de los porqué.

VIII).- Como su nombre lo indica, éste es el más polémico, pero el pensamiento marxista avanzó así. Proudhon escribió *Filosofía de la miseria* y se sabe que existe por la *Miseria de la filosofía*. Una edición crítica puede ayudar a comprender la época y el propio desarrollo de Marx, que no estaba completo aun. Están Robertus y Dürhing en esa época y luego los revisionistas y los grandes polémicos del año 20 en la URSS, quizás los más importantes para nosotros.

Ahora veo que me faltó uno, por lo que cambió el orden (estoy escribiendo a vuelapluma).

Sería el IV, Clásicos de la economía y precursores, donde estarían desde Adam Smith, los fisiócratas, etc.

Es un trabajo gigantesco, pero Cuba lo merece y creo que lo pudiera intentar. No te canso más con esta cháchara. Te escribí a ti porque mi conocimiento de los actuales responsables de la orientación ideológica es pobre y, tal vez, no fuera prudente hacerlo por otras consideraciones (no sólo la del seguidismo, que también cuenta).

Bueno, ilustre colega (por lo de filósofo), te deseo éxito.

Espero que nos veamos el séptimo día, Un abrazo a los abrazables, incluyéndome de pasada, a tu cara y belicosa amistad.

R.[Ramón]

Sobre la crítica de la economía política **(Acerca de las Notas del Che sobre el** ***Manual de Economía Política* de la Academia** **de Ciencias de la URSS)³⁵** **-Praga, 1966-**

El texto que presentamos ha sido publicado como apéndice al libro *Che, El camino del fuego* de Orlando Borrego. El mismo contiene una síntesis y una selección de las notas (hoy todavía inéditas [2002]) redactadas por el Che Guevara en Praga (Checoslovaquia), luego de su experiencia internacionalista en el Congo. La primera parte de las notas corresponde al prólogo redactado por el Che para un proyectado —e inacabado— libro donde se volcaría la crítica del *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS. Todas las notas del Che tienen por objeto de análisis crítico este *Manual*, inspirado directamente por Stalin en 1954. Desde aquella primera edición, el *Manual* fue adoptado como texto oficial en la URSS (se reescribió varias veces según se iban sucediendo las circunstancias políticas del momento).

Según el biógrafo Paco Ignacio Taibo II, la estancia del Che en Praga transcurre “entre finales de marzo (o quizás antes) del 66 y julio del mismo año”³⁶.

A la espera de que, 36 años después de haber sido redactadas, estas notas de Praga aparezcan editadas en forma completa, adelantamos lo que hasta ahora ha visto la luz.

La síntesis de las notas (y el comentario que acompaña cada fragmento) pertenece al autor del libro, el cubano Orlando Borrego.

Este texto tiene, como mínimo, un doble registro de lectura: por un lado los comentarios de Borrego; por el otro (lo que a nosotros más nos interesa) las propias notas del Che.

- 1) **Los comentarios de Borrego:** Resulta sugerente leer la interpretación que hace Borrego del pensamiento del Che. Borrego no es un profesor informado ni un periodista curioso. Tampoco es un aficionado a la biografía del Che. Borrego fue combatiente (primer teniente) en la columna guerrillera del Che antes de tomar el poder en 1959. Luego, llegó a ser viceministro de Industrias de Cuba (cuando el Che era el ministro). Su aproximación, pues, es la de uno de los compañeros más cercanos y estrechos colaboradores del Che en los tiempos de la célebre polémica económica y política de 1963-1964. **Su conocimiento del pensamiento de Guevara es de primera mano.** Por eso resulta sumamente ilustrativo recorrer su interpretación del manuscrito inédito del Che.
- 2) **Las notas del Che:** Estas notas de Guevara aportan una dimensión escasamente transitada y atendida: su pensamiento en el terreno específico de la economía política. Aquí aparece en primer plano lo que siempre se supuso: **sus críticas abiertas y contundentes al camino emprendido por la Unión Soviética para construir el socialismo.**

Las notas de Praga, al igual que la carta enviada desde Tanzania a Armando Hart Dávalos en diciembre de 1965 permiten indagar en **la búsqueda teórica del Che**. Una búsqueda “madura”, si se tiene en cuenta su corta y afiebrada vida. Ambos textos condensan

³⁵ Este texto fue redactado en 2002 como Introducción para presentar la selección de los *Cuadernos de Praga* de Ernesto Che Guevara publicados por Orlando Borrego como apéndice a su libro *Che, El camino del fuego* (La Habana, Editorial Imagen Contemporánea; Buenos Aires, Editorial Hombre Nuevo, 2001. páginas 381-422).

³⁶ Cfr. P.I.Taibo II: *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*. Buenos Aires, Planeta, 1966. página 610.
Che Guevara. El sujeto y el poder

planes de estudio inacabados, ya sea sobre filosofía –en la carta de Tanzania-, ya sea sobre economía política –en los cuadernos de Praga-. Ambos presentan problemas, pero no los resuelven. Ambos dejan cuestiones abiertas. No clausuran los problemas con un slogan y una afirmación de fe tranquilizadora, sino que apuestan a la incomodidad del revolucionario.

No casualmente, el Che le escribe a Borrego acerca de esta tarea, a través de su compañera Aleida –que lo visita en Praga-: “*Estoy pensando en iniciar un trabajito sobre el Manual de Economía de la Academia, pero no creo que pueda acabar [...] Está sólo a nivel de idea*”. Por lo tanto, lo que se leerá a continuación son algunas de esas “ideas”. Nada más. El Che no dejó un tratado sistemático sobre el asunto.

Entre los múltiples aspectos que podrían descubrirse en estas notas, creemos que, al menos, no deberían eludirse los siguientes núcleos temáticos:

En primer lugar, el Che se autodefine y caracteriza todo su emprendimiento de lectura crítica del *Manual* de la siguiente manera: “nuestra **herejía**” y “nuestra osadía”. Esta es la imagen que el Che tiene de sí mismo. Deberíamos preguntarnos: ¿“Herejía” con respecto a qué? ¿Cuál es la “ortodoxia” que pretendía cuestionar y poner en discusión? En ese sentido, resulta sintomático que haya tomado como objeto de crítica justamente al texto oficial de la URSS en la materia.

No debemos olvidar que a su regreso de un viaje a la Unión Soviética, un año y medio antes de redactar estos manuscritos que ahora comentamos, el Che les había planteado a sus compañeros del Ministerio sobre ese viaje que: “*Por cierto cuando empezamos a discutir [en la URSS], se produjo una situación muy violenta; eso era una Biblia, el Manual –ya que, por desgracia, La Biblia no es El Capital sino el Manual- y venía impugnado por varias partes, incluidos argumentos peligrosamente capitalistas*”³⁷.

Ya desde ese viaje a la URSS, Guevara se había quedado preocupado –¿quizás obsesionado?- por la importancia desmedida que los soviéticos atribuían al *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias. Al punto tal, que ya no leían *El Capital* de Karl Marx. El *Manual* lo había reemplazado...

Cuando en Praga intenta contextualizar y demarcar las condiciones históricas de este cuestionamiento y de esta “herejía”, Guevara sostiene explícitamente que su tarea crítica la emprende “desde el subdesarrollo”. Su meta consistía en pensar los problemas teóricos de *El Capital*, los problemas prácticos del capitalismo y de la transición al socialismo, desde la óptica política de los pueblos del Tercer Mundo. La revolución cubana se inscribía en ese horizonte.

Si en la polémica de 1964 había caracterizado a *El Capital* de Marx como un texto “humanista (en el mejor sentido de la palabra)”, en estas notas de 1966 el Che lo aborda como un texto crítico de la economía política, pero también como la obra de dos “genios científicos” y de dos “revolucionarios exaltados” (Marx y Engels). A Guevara no se le pasaba por alto la inseparable unidad de teoría, ciencia y política en los fundadores de la filosofía de la praxis.

Por contraposición con la dimensión crítica que él encuentra en *El Capital*, el Che califica a la “ciencia económica marxista” de su época como simple “apologética” –un término, obviamente, despectivo-. Retoma en este sentido sus apreciaciones ya expresada en la polémica de 1964, cuando se quejaba diciendo que “*existe una crisis de teoría y la crisis teórica se produce por haber olvidado la existencia de Marx*”.

³⁷ Cfr. Ernesto Che Guevara: “*El plan y el hombre*” [versiones taquigrafiadas del Ministerio de Industrias, 5 de diciembre de 1964]. Recopilado en *El socialismo y el hombre nuevo*. México, Siglo XXI, 1987. página 69.

Más allá de todos los pliegues y detalles de las anotaciones críticas del Che, lo cierto e innegable es que ellas encierran **un núcleo político fundamental**. La Unión Soviética “*está regresando al capitalismo*”, advierte Guevara. Advertencia formulada un cuarto de siglo antes del bochornoso derrumbe que la vio desplomarse sin dignidad ni decoro...

Esta amarga caracterización constituye, sin duda alguna, **la principal consecuencia política de los escritos inéditos del Che**, en lo que se refiere al estado interno de la formación social soviética en 1966. Por otra parte, en cuanto al cuestionamiento central de la política exterior del Estado soviético, su apreciación no es menos taxativa. Guevara define la doctrina jrucheviana de “**cooperación pacífica** entre los pueblos” como “*una de las tesis más peligrosas de la URSS*”. Y no se detiene allí. También agrega, terminante, que dicha doctrina –conocida en aquella época como la “coexistencia pacífica” entre los dos grandes sistemas– constituye un “*oportunismo de poca monta*”.

En esa entusiasta impugnación guevarista de la política estratégica soviética frente al imperialismo se inscribe su referencia a Stalin y Mao. Al igual que en su carta inédita a Armando Hart de 1965, en estas notas vuelve a aparecer la –problemática– mención de Stalin. Es muy probable que esto se explique –al menos, desde nuestro punto de vista– por la simpatía del Che con ciertas críticas a la URSS desarrolladas por las posiciones chinas. Era el PC chino el que por entonces exaltaba y oponía, frente a la “coexistencia pacífica” de Jruchov, al binomio Stalin-Mao. Coincidiendo con esta oposición, el Che califica la política jrucheviana como un “**pragmatismo inconsistente**”. Sin embargo, debe advertirse que en el mismo párrafo, Guevara define a la época de Stalin como... un “**dogmatismo intransigente**”.

Que la –problemática– referencia a Stalin deriva de las posiciones chinas, puede corroborarse si se comparan estas notas, que Guevara redacta en Praga a comienzos de 1966, con las notas de Mao Tse Tung de 1960. En ese año, Mao analiza críticamente el *Manual de Economía Política* de la Academia de Ciencias de la URSS. Para su crítica adopta como referencia la edición soviética de 1959. En esas notas, Mao desarrolla un cuestionamiento al *Manual* cuyo punto de vista mantiene, en algunos puntos, gran semejanza con la perspectiva que luego adopta el Che; mientras que, en otros casos, existe entre ambos una notable diferencia.

Por ejemplo, el dirigente chino sostiene que “*La historia de todas las revoluciones ha probado que no era necesario tener previamente desarrolladas las fuerzas productivas en su plenitud para poder transformar las relaciones de producción envejecidas [...] Es necesario antes que nada demoler la antigua superestructura por la revolución para que las antiguas relaciones de producción puedan ser abolidas*”³⁸. Una y otra vez, Mao se queja de que los soviéticos no toman en cuenta la superestructura cuando analizan la transición al socialismo.

Poco tiempo antes, en 1958, analizando uno de los últimos libros que Stalin escribiera –*Problemas económicos del socialismo en la URSS* (1952)–, Mao afirma lo siguiente: “*Stalin sólo habla de las relaciones de producción. No habla de la superestructura ni de las relaciones entre ésta y la base económica. [...] Todo ello concierne a la superestructura, es decir a la ideología. Stalin habla únicamente de economía, no aborda la política*”³⁹. Igualmente, sostiene: “*Stalin sólo destaca la tecnología y los cuadros técnicos. No quiere sino la técnica y los cuadros. Ignora la política y las masas*”.

¿Conocía el Che estos comentarios de Mao al *Manual* soviético y al libro de Stalin? Cabe aclarar que estos comentarios aparecieron editados por primera vez en China –en idioma chino– en 1967 y en 1969 en las *Mao Tse Tung Sovhsiang wansui* [Viva el pensamiento de Mao Tse Tung]. En Argentina recién se editaron –en español– en 1975. Como

³⁸ Cfr. Mao Tse Tung: *Notas de lectura sobre el Manual de Economía Política de la Unión Soviética*. En Mao Tse Tung: *Escritos inéditos*. Buenos Aires, Ediciones Mundo Nuevo, 1975.p.47.

³⁹ Cfr. Mao: Obra citada, p.12.
Che Guevara. El sujeto y el poder

es bien sabido, para entonces el Che ya había sido asesinado en Bolivia. Aunque es muy probable que, aun sin haber leído estos comentarios, al haber viajado a China durante la primera mitad de la década del '60 como representante del gobierno cubano y de Fidel Castro, Guevara haya podido conocer ese tipo de posiciones.

Los haya leído o no, a un lector mínimamente informado no puede pasársele por alto que este mismo tipo de análisis de Mao Tse Tung es el que plantea el Che cuando en Cuba les responde a los partidarios del “cálculo económico” y el “socialismo con mercado” que no hay que esperar a tener el mayor desarrollo de las fuerzas productivas para recién allí cambiar las relaciones de producción. Desde el poder revolucionario, desde la política y desde la cultura comunista que promueve la creación de un hombre nuevo se puede acelerar la transformación de las relaciones de producción, aunque la revolución cubana todavía no haya podido desarrollar una tecnología de punta y una industria pesada propia.

Hasta allí las notables coincidencias del Che Guevara con el punto de vista de Mao Tse Tung y los dirigentes chinos en la crítica del *Manual*. Ahora bien, el Che se diferencia y se distancia completamente del punto de vista maoísta cuando, en su análisis del libro de Stalin, Mao sostiene que: “*No hace falta suprimir de golpe la circulación de mercancías, la forma mercantil ni la ley del valor, aunque ellas pertenezcan también a la burguesía [...] Hemos recurrido al intercambio de mercancías y a la ley del valor como instrumento para facilitar el desarrollo de la producción y el pasaje al comunismo*”⁴⁰. En el mismo sentido Mao continúa: “*La producción mercantil no es un fenómeno aislado. Todo depende de aquello a lo que ella esté asociado: al capitalismo o al socialismo. Si está ligada al capitalismo es entonces una producción mercantil capitalista. Si está ligada al socialismo, es entonces una producción mercantil socialista*”. La posición de Mao no deja lugar a dudas. Comentando el *Manual*, el dirigente chino señala: “*Es bueno considerar la ley del valor como instrumento par al trabajo de planificación. Pero no es preciso convertirla en la base principal de la planificación*”⁴¹.

Esta posición, que Mao adopta explícitamente del pensamiento económico de Stalin (para oponerlo a Jruchov), sostiene que entre la ley del valor y la planificación no existe contradicción alguna. Es más, según este punto de vista de Stalin y Mao, la planificación socialista puede convivir y hasta valerse de la ley del valor y del mercado para su cumplimiento. En el debate cubano de 1963 y 1964, semejante propuesta fue defendida por el dirigente político cubano Carlos Rafael Rodríguez y por el profesor de economía francés y militante del PCF Charles Bettelheim. Durante esa polémica, el Che dedicó varios artículos a cuestionar ese punto de vista.

Según el Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF), defendido por el Che Guevara desde el Ministerio de Industria, la ley del valor y la planificación socialista son dos términos contradictorios. Es erróneo pensar que uno se puede valer del otro o que uno se cumple a partir del otro. Guevara opinaba que la supervivencia de la ley del valor en la transición al socialismo o tendía a ser superada por la planificación socialista o...se volvía al capitalismo (como finalmente le ocurrió a la URSS). Concretamente, el Che planteaba que: “*Negamos la posibilidad del uso consciente de la ley del valor, basado en la no existencia de un mercado libre que exprese automáticamente la contradicción entre productores y consumidores [...] La ley del valor y el plan son dos términos ligados por una contradicción*”⁴².

⁴⁰ Cfr. Mao: Obra citada, p.13.

⁴¹ Cfr.Mao: Obra citada, p.82.

⁴² Cfr. Che Guevara: “Sobre el Sistema Presupuestario de Financiamiento” [febrero de 1964]. En Che Guevara *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra citada. p.287.

En una de las discusiones del Ministerio de Industria, Guevara fue más terminante todavía. Alberto Mora –otro de los participantes de la polémica de 1963 y 1964, con posiciones diversas a las del Che— había sostenido que: “Una vez elegida la vía de la dirección centralizada de la economía, falta ver si es posible recorrerla con métodos exclusivamente administrativos, o si alguna vez será necesario recurrir a **métodos indirectos, aun a la ley del valor, al problema de los precios, o a mecanismos utilizados por el capitalismo**”. En total discrepancia, el Che Guevara le respondió a Mora: “No estoy de acuerdo con Alberto [Mora] sobre el problema del método indirecto. **El método indirecto por excelencia es la ley del valor. Y para mí la ley del valor equivale a capitalismo**”⁴³.

El Che se tomaba bien en serio la advertencia metodológica que Marx plantea en *El Capital* cuando dice que “la mercancía es la célula básica de la sociedad capitalista”. Si sobrevive durante la transición socialista e, incluso, si es alentada a que crezca en nombre del “socialismo mercantil”, a largo plazo eso conlleva darle un nuevo impulso al capitalismo que, como el ave Fénix, renace de sus cenizas, aunque haya sido políticamente derrocado mediante la toma del poder por los revolucionarios. Por lo tanto, el conjunto de la polémica del Che contra los partidarios del “cálculo económico” está dirigida a cuestionar esta posición central de Stalin y de Mao. Esta posición económica es también política, como Guevara nunca deja de aclarar en sus artículos polémicos.

La mirada crítica del Che a esta supuesta “supervivencia de la ley del valor” y del “uso conciente” del mercado como método indirecto durante la transición socialista, la prolonga más allá del cuestionamiento de la afirmación de Stalin y Mao. La “herejía” del Che va más lejos y más atrás todavía. Llega a cuestionar incluso la Nueva Política Económica (NEP) que el propio Lenin planteó en 1921.

La NEP consistió, después del primer período de la revolución bolchevique conocido como “comunismo de guerra”, en la supresión de las requisiciones agrícolas y el otorgamiento de legalidad a la manufactura y el comercio privados. A partir de la NEP, los campesinos soviéticos podían vender libremente sus productos a los comerciantes privados o llevarlos al mercado directamente, sujetos tan sólo a un impuesto en especie. Evidentemente la NEP era un paso atrás muy importante para el proyecto socialista. Lenin lo dio no porque creyera que ese era “el camino estratégico hacia el comunismo”, sino debido a la debilidad de la revolución después de años de guerra civil e intervención extranjera. Fue un producto de la necesidad (aunque muchos socialistas mercantiles luego hicieron de ella una virtud...). Respondió a una desfavorable relación política de fuerzas. En la Rusia bolchevique, fue Nicolás Bujarin quien intentó legitimarla teóricamente como un camino estratégico.

En estas notas de Praga, lejos de celebrar la supervivencia de la ley del valor y el mercado dentro del socialismo como un camino estratégico, el Che critica duramente a la NEP. Puntualmente, sostiene que ella “constituye uno de los pasos atrás más grandes dados por la URSS”, a lo que más adelante agrega: “así quedó constituido el gran caballo de Troya del socialismo: el interés material directo como palanca económica”. Este tipo de análisis prolonga retrospectivamente su posición de 1963 y 1964 en el debate con Bettelheim, Mora y Carlos Rafael Rodríguez.

En 1964, en la ya mencionada reunión –taquigrafiada- del Ministerio de Industria, el Che había afirmado: “Puesto que una empresa que funciona sobre la base de la demanda del público y mide su ganancia y su criterio de gestión con relación a eso no es ni un secreto ni una rareza; **es el proceder del capitalismo** [...] **Esto está sucediendo en algunas empresas de la Unión Soviética; son algunas experiencias particulares y no pretendo de ninguna manera probar con esto que en la Unión Soviética exista el capitalismo. Quiero decir simplemente**

⁴³ Cfr. Alberto Mora y Che Guevara: “El plan y el hombre”. En *El socialismo y el hombre nuevo*. Obra citada. pp. 74 y 75.

que estamos en presencia de algunos fenómenos que se producen porque existe crisis de teoría, y la crisis teórica se produce por haber olvidado la existencia de Marx y **porque allí se basan solamente en una parte del trabajo de Lenin. El Lenin de los años '20 es tan solo una pequeña parte de Lenin [...]** Es un hecho que entre el Lenin del Estado y la revolución y de El imperialismo, etapa superior del capitalismo y el Lenin de la NEP hay **un abismo**". Más adelante el Che agregaba su particular interpretación de la NEP: "En la actualidad [1964] se considera sobre todo a este último período, admitiendo como verdad cosas que teóricamente no son ciertas, que **fueron impuestas por la práctica**". Guevara terminó su intervención en esa reunión señalando: "Lenin, entre otras cosas –y perdónenme si me repito, porque lo he dicho muchas veces y tal vez hasta en este mismo lugar- más que un revolucionario, más que un filósofo, es un político, y los **políticos deben hacer concesiones. De todos modos, sea lo que sea, en algún momento debe decir cosas que no corresponden a su pensamiento**".

La crítica del Che a la NEP y a la canonización posterior que se hizo de aquella fase de la revolución rusa –congelando a Lenin como un vulgar apologista del mercado- coincide en muchísimos aspectos con la crítica que en 1925 y 1926 expresó el economista soviético Eugenio Preobrazhensky en su libro *La nueva economía*.

Preobrazhensky comenzó trabajando junto con Nicolás Bujarin, pero una aguda polémica teórica los enfrentó más tarde entre sí. Luego de muchas idas y venidas y de haber militado entusiastamente junto a León Trotsky en la Oposición de Izquierda, Preobrazhensky terminó fusilado por el stalinismo en 1937.

Ya en 1921, en la conferencia del Partido Comunista, Preobrazhensky había expuesto sus críticas a la NEP, alertando sobre el peligro que implicaba para la revolución socialista el "juego del mercado" y el aliento a los campesinos ricos en detrimento del campesino pobre. Gran parte de su reflexión giraba en torno a las relaciones contradictorias entre el sector privado de la economía soviética y la industria socializada. De la misma forma que hiciera el Che Guevara en el seno de la revolución cubana, Preobrazhensky sostenía que la NEP derivaría en una estructura dualista: industria y bancos públicos, agricultura privada. En ese marco, sostenía, se daría **una lucha** entre el mercado y la planificación llevada a cabo por el nuevo Estado soviético. Según su opinión, este último debería transferir al sector público y socializado lo esencial de la sobreproducción social, todavía agrícola. **De igual forma que como apuntará el Che años más tarde**, y a diferencia de las opiniones de Stalin, Mao Tse Tung, Bettelheim y Carlos Rafael Rodríguez, **Preobrazhensky planteará la relación entre el mercado y el plan como una contradicción estratégica**.

¿Había leído el Che Guevara a Preobrazhensky cuando redactó las notas de Praga? No lo sabemos. Su libro *La nueva economía* recién se publicará en Cuba en 1968 (en el N°22 de ese año, en la revista cubana *Pensamiento Crítico*, Hugo Azcuy realiza una reseña elogiosa del mismo). En México, también se publicará, pero todavía más tarde, en 1971 (por la editorial ERA vinculada a la nueva izquierda). Quizás el Che lo leyó en ediciones europeas. En Oxford se publicó –en inglés- en 1965, mientras que París recién apareció –en francés- en 1966.

Pero no será únicamente en la interpretación de la ley del valor y su relación con la planificación socialista dónde hallaremos la diferencia central entre Guevara y el stalinismo de Mao Tse Tung y del propio Stalin.

La distancia central entre ambas posiciones la encontramos plenamente desarrollada en **el cuestionamiento del Che Guevara a todo etapismo sociológico, historiográfico y político**. Un cuestionamiento de índole teórica de largo aliento que no respondía simplemente a una urgencia coyuntural del Che por "quemar etapas" o a un "apuro" suyo circunstancial

(como lo sugieren, superficialmente, algunos biógrafos) sino a una visión de la historia humana de neta filiación marxiana.

El **etapismo** –preconizado por todas las corrientes stalinistas, sean las aggiornadas prosoviéticas de Jruchov o las ortodoxas prochinas de Mao- consiste en separar las tareas “democráticas” o “burguesas” o “agrarias” o de “liberación nacional” de las tareas específicamente socialistas. Son bien conocidas al respecto las clásicas posiciones de Stalin y sus seguidores en la materia⁴⁴. En las notas de Mao Tse Tung al *Manual* de la Academia de Ciencias de la URSS, el dirigente chino insiste en diferenciar etapas en la lucha contra “*el capital burocrático*” –vinculado a la dominación extranjera en China- de la lucha contra “*el capital nacional*”.

Para el etapismo (se apoye en los textos clásicos de Stalin, en los manuales soviéticos o en los textos de Mao Tse Tung) **la revolución pendiente en América Latina no es socialista**, sino “agraria antimperialista” (como forma específica de la “revolución democrático burguesa”).

Cuestionando duramente este tipo de análisis, en estas notas inéditas de Praga el Che vuelve a insistir con la misma idea que también planteará en su “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”: “*Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo -si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola. No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución*”.

Mientras el *Manual* soviético analizado por Guevara sostiene que: “*La burguesía nacional participa en esta lucha [para derrocar la dominación del imperialismo] y desempeña cierto papel progresivo*”; y mientras en sus comentarios Mao Tse Tung insiste una y otra vez en diferenciar entre “*el capital burocrático*” –asociado en China a la dominación extranjera- y “*el capital nacional*”, la posición del Che Guevara rompe totalmente con dicha concepción.

El Che replica y responde que: “*Históricamente esto fue cierto, en la actualidad es falso*”.

Refiriéndose al “*proceso de alianza entre las burguesías y los capitales imperialistas*”, Guevara plantea que: “*se produce una alianza entre explotadores de diversos sectores y los grandes terratenientes incursionan en la industria y el comercio*”.

Separando aún más las posiciones propias de las preconizadas por el **etapismo**, más adelante Guevara agrega en sus notas de Praga: “***La lucha contra la burguesía es condición indispensable de la lucha de liberación, si se quiere arribar a un final irreversiblemente exitoso***”.

¿Cuál es la fuente teórica de esta crítica abierta, nunca solapada, de Guevara al etapismo? En primer lugar, la propia experiencia política de la revolución cubana. A diferencia del antiguo Partido Socialista Popular; Fidel Castro y el resto de la dirección cubana nunca separaron en dos al proceso revolucionario. El pasaje entre una fase nacional-antimperialista y una fase socialista se dio en forma ininterrumpida. De allí en adelante, todos los llamados internacionales realizados desde la revolución cubana al resto de las organizaciones y pueblos de América Latina siempre apelaron a la idea de una revolución socialista (no “democrático burguesa” ni “agraria-antiimperialista”) continental. Desde las

⁴⁴ Para una interpretación “etapista” de la revolución cubana, puede leerse con provecho “Cuba en la transición al socialismo (1959-1963)” de Carlos Rafael Rodríguez. En *Letra con filo*. La Habana, Ciencias Sociales, 1983. Tomo II, pp.293-388, particularmente p.372-388. Igualmente pueden consultarse sobre este asunto los puntos de vista de Blas Roca (líder histórico del antiguo PSP). También puede rastrearse esta posición en “Veinte años de la revolución cubana” (Conferencia celebrada en Moscú en diciembre de 1978) de Fabio Gobart. En *Trabajos Escogidos*. La Habana, Ciencias Sociales, 1985.p.181-195. En Argentina puede encontrarse una posición idéntica en los escritos políticos e históricos de Victorio Codovilla o Rodolfo Ghioldi.

primeras declaraciones de La Habana hasta las declaraciones de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS).

Aunque haya sido la principal, esa no fue seguramente la única fuente del Che. A pesar de que no aparece citado explícitamente en sus libros y artículos, según el testimonio del militante peruano Ricardo Napurí –que trabajó junto al Che durante los primeros tiempos de la revolución en Cuba, desde 1959 a 1964, preparando contactos con otros sectores revolucionarios sudamericanos, principalmente peruanos y argentinos- Guevara habría leído *La revolución permanente* (1930) de León Trotsky en 1960. El mismo Napurí le habría acercado este libro al Che al Banco Nacional de Cuba y, a los pocos días, habrían mantenido un diálogo sobre el texto ya leído por Guevara⁴⁵.

De cualquier forma, tampoco se agotan allí las posibles fuentes de la crítica guevarista al etapismo. Ya durante los años '20, más precisamente en 1928, José Carlos Mariátegui había planteado que: "**La revolución latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: «antimperialista», «agrarista», «nacionalista-revolucionaria». El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos**"⁴⁶. Es seguro que el Che conocía a Mariátegui, tanto por su primera compañera Hilda Gadea (militante peruana) como por haber mantenido amistad con el médico comunista peruano Hugo Pesce, delegado de Mariátegui a la primera Conferencia Comunista Sudamericana de 1929.

La "herejía" del Che no termina tampoco en su crítica del etapismo. Guevara también cuestiona en estas apretadas líneas de Praga el recurrente hábito del marxismo ortodoxo –repetido en todos los manuales "científicos" de la URSS, no sólo en los de economía- que consiste en atribuirle a fenómenos históricos producto de condiciones y circunstancias coyunturales, el carácter de... "ley". Esta polémica aseveración de Guevara, ¿no tiene consecuencias a la hora de comprender el conjunto de la concepción materialista de la historia? Creemos que sí. Pretender legitimar posiciones políticas coyunturales –como las de la NEP- en nombre de las temidas "leyes de la dialéctica" o "las leyes de la economía" constituye uno de los recursos metafísicos más dañinos que ha sufrido el marxismo latinoamericano a lo largo de toda su historia.

Vinculando el problema de la planificación (eje del debate de 1963-1964), con su marxismo humanista, en estas notas Guevara vuelve a repetir sus opiniones críticas del "socialismo mercantil", siempre rebotante de fetichismo y cosificación. Allí define entonces la planificación como "*la posibilidad de **dirigir cosas**, de quitarle al hombre su condición de cosa económica*".

En consonancia con esta concepción, como en todos sus escritos anteriores, Ernesto Guevara vuelve a apelar a la conciencia y a la educación comunista, esos inmensos agujeros negros del "socialismo real". La educación comunista a la que aspira el Che, dirigida a la construcción de una humanidad nueva, enfoca sus cañones contra el interés material, ya que "*apunta a que el individuo actúe de acuerdo a su deber social y no a su barriga*".

Por último, debemos prestar atención al modo en que Guevara discute con las concepciones más catastrofistas del marxismo. Según éstas, la caída del capitalismo en su prolongación contemporánea, el imperialismo, es inevitable. La fuente de donde se extraen a menudo este tipo de análisis proviene de la ley que Marx expone en el Tomo III de *El Capital* acerca de la caída decreciente de la tasa de ganancia. Frente a este tipo de lecturas deterministas y catastrofistas, que aplican mecánicamente esta ley, el Che sostiene que: "*Los monopolios la contrarrestan a costa de los países dependientes*".

⁴⁵ Cfr. Entrevista de José Bermúdez y Luis Castelli a Ricardo Napurí. En *Herramienta* N°4, Buenos Aires, 1997.

⁴⁶ Cfr. José Carlos Mariátegui: "Aniversario y balance". Editorial de *Amauta* N°17, año II, Lima, septiembre de 1928. Che Guevara. El sujeto y el poder

No hay catastrofismo economicista. La ley tiene sus elementos de contratendencia. Guevara agrega: “*El imperialismo tiene aún gran vitalidad*”. ¿Cuáles son las consecuencias políticas de este análisis? Pues que el imperialismo no se cae jamás solo..., ¡hay que derrumbarlo!. Y para ello hay que romper con todas las recetas ortodoxas que nos invitan, invariablemente, a quedarnos pasivamente cruzados de brazos, a esperar y a no intervenir en política.

En momentos como los actuales, cuando algunas corrientes del movimiento mundial de lucha y resistencia contra la globalización capitalista apelan a un “capitalismo más humano”, a un “mercado solidario y no tan salvaje” o a una “globalización más racional”, la lectura de las notas críticas del Che Guevara se torna inaplazable.

Las rebeliones y las revoluciones del futuro, que tendrá incidencia a escala global, no se podrán dar el lujo de prescindir o desconocer estas reflexiones.

Ni bronce ni mármol⁴⁷

El Che Guevara no es un mármol ni un bronce. Cada generación de argentinos y argentinas dialoga con él desde sus propios problemas, sus dudas, sus falencias, sus desafíos pendientes.

La generación del '60 vio en el Che Guevara, en su figura, el resumen de lo que se podía conseguir mediante la lucha revolucionaria. La encarnación de todo aquello que la vieja izquierda ya no podía dar: ejemplo moral, lucha contra la enajenación y la explotación (al mismo tiempo), crítica de la burocracia y, sobre todo, un modelo de lucha: la guerrilla.

No “el vanguardismo de cuatro loquitos aislados y autoritarios en busca de adrenalina” (como hoy describen al guevarismo los progresistas arrepentidos, lúcidos y bien pensantes, sino tan sólo una forma particular de lucha político-militar). Guevara encarna para aquella generación la cabeza visible de un proyecto continental impulsado por la revolución cubana y Fidel Castro. Una forma de lucha política donde se abandona la ilusión parlamentaria y el eje pasa a la confrontación directa con el poder de los Estados nacionales y el imperialismo. Principalmente en el campo. La guerrilla que propone el Che es de tipo rural.

La generación del '70 volvió a encontrar en el Che el ejemplo de vida que todos anhelamos. Pero lo descifró desde otro lugar. La perspectiva de Guevara encarnaba entonces la posibilidad de encontrar una salida revolucionaria a la crisis orgánica que en la Argentina estalla con el Cordobazo [1969]. Pero a comienzos de esa década, la figura de Guevara se entremezcla con el fantasma de Perón. Aunque existieron corrientes que, apoyándose en el marxismo del Che, dieron una batalla política por la conciencia socialista de los trabajadores y, por ello mismo, no aceptaron encolumnarse en nombre de “la liberación nacional” detrás del general Perón y su proyecto de país burgués, fueron minoritarias. En esos años, la mayoría de la juventud veía en el Che a un revolucionario que era parte de una constelación más abarcadora, donde, además de él, también brillaban otras “estrellas”: los generales Velazco Alvarado [de Perú], Torres [de Bolivia] y el propio Perón. Esa fue la opción mayoritaria dentro de la juventud y los trabajadores argentinos. Ante la debilidad histórica del stalinismo local y frente al carácter minoritario del guevarismo, no hubo fuerzas para instalar un proyecto socialista de masas. El nacional-populismo fue hegemónico.

Quizás ello explique las trágicas ilusiones depositadas –incluso por sectores heroicos y combatientes que dieron su vida– en el supuesto carácter “nacional” del Ejército argentino, en el supuesto carácter “progresista” del pacto social de Gelbard [ministro de economía del tercer gobierno de Perón iniciado en 1973] y en el supuesto carácter “revolucionario” del liderazgo de Perón.

La historia, muchas veces, es rencorosa. No perdona, no tiene piedad. Las falsas ilusiones políticas se pagan con sangre. En escasísimo tiempo, la “revolución peronista” se desplomó sin pena ni gloria, pero con mucha tragedia. Las enseñanzas políticas del Che, que siempre desconfió del carácter “progresista” de la burguesía nacional y del carácter “democrático” de los ejércitos burgueses, no fueron escuchadas por la mayoría de nuestro pueblo. Nos guste o no, debemos reconocerlo. Flaco favor le haríamos al guevarismo (y a nosotros mismos) si falseáramos la historia. Si realmente el guevarismo hubiera calado en la mayoría de la clase obrera y de la juventud argentina, seguramente otro hubiera sido el desenlace de los '70. Quizás también hubiéramos perdido –¿quién lo sabe? La historia nunca sigue un determinismo rígido, siempre está abierta– pero no de esa manera....

⁴⁷ Este artículo fue publicado en el Periódico *Madres de Plaza de Mayo* (Año 2, N°7, 2002).
Che Guevara. El sujeto y el poder

Después vino 1976, el terror, el genocidio. El Che desapareció de escena. No sólo sus libros, también su imagen y su póster. Es bien conocido.

A partir de la retirada ordenada de los militares en 1983 –con la complicidad de la Multipartidaria y de la inmensa mayoría de los partidos políticos- el pueblo volvió a la búsqueda. Muchos jóvenes que no habían vivido –que no habíamos vivido- los '60 y los '70, se abocaron a reconstruir el pasado.

Un sector de cuadros intelectuales y políticos quebrados sumados al alfonsinismo [la corriente política del gobierno de Raúl Alfonsín] y muchos otros que se arrepentían de aquello en lo que nunca creyeron del todo, le proporcionó a la juventud un relato tramposo, sesgado, unilateral. Para esta “primavera alfonsinista” (en realidad un invierno glacial...) Guevara había sido un rebelde bienintencionado pero que no entendía nada de política.

Entonces volvió el Che en las remeras y los libros, pero no en política. ¿Quién se animaba en los años '80 a defender la actualidad política de Guevara? No sus canciones o su iconografía, sino el eje central de su pensamiento político? Pocos, muy pocos...

Y vino Menem (con la vieja retórica nacional-populista). Y la devastación del país. Y la caída del Muro de Berlín. Y la euforia capitalista mundial. Y todo lo que ya sabemos.

Pero, ante tamaña desnudez, ante tamaña desorientación, ante tamaña orfandad política, resurgió imponente la figura de Ernesto Guevara. No fue una decisión adrede. Nadie lo planificó. Pero hacía falta. Se necesitaba un pensamiento político que permitiera hacer un **balance crítico** de aquello que se derrumbaba con el Muro (el stalinismo) y de aquello que se hundía en la mugre menemista (el nacional-populismo).

Allí, en esas coordenadas precisas, retornó la figura del Che. Un retorno de masas. El Che volvía. Se palpaba en el aire. Miles de jóvenes, hartos de la vieja política, hartos del sistema, con mucha confusión por delante, pero a la búsqueda de una nueva alternativa de vida, enarbolaban en estadios de fútbol, en plazas, en parques, en recitales, en marchas, casi fanáticamente, la bandera del Che.

Y vinieron las grandes rebeliones contra el capitalismo globalizado. Ya no sólo en África o Asia sino incluso en las metrópolis imperialistas. Allí también, miles de jóvenes, de todas las tribus, de todos los colores, comienzan a enarbolar el emblema del Che. Y vienen las rebeliones populares en América Latina. El Che deja de ser una figura restringida a la revolución cubana para propagarse como reguero de pólvora. Y vinieron el 19 y el 20 de diciembre [de 2001, cuando se produjo una rebelión popular que derribó al gobierno de Fernando De la Rúa]. Y las asambleas populares y los piqueteros y las fábricas ocupadas y los estudiantes y una agitación que hacía 30 años no vivía la Argentina.

Vuelve el Che. Una nueva generación de trabajadores y una nueva generación de jóvenes se vuelcan hacia él (no casualmente abriendo sus brazos hacia las Madres de Plaza de Mayo...).

¿Qué les ofrece el Che? **Un pensamiento político donde lo central es el problema del poder.** Una concepción de la revolución donde la conciencia socialista es fundamental, donde se disipan las ilusiones en la vía parlamentaria, en la “burguesía nacional”, en las reformas y medias tintas, en el populismo...

Un ejemplo de vida donde queda abolido para siempre el doble discurso y la doble moral. El Che, de la mano de las Madres y de una nueva generación de miles y miles de jóvenes, vuelve para quedarse.

Aprendiendo de los errores y de las falsas ilusiones del pasado que tanta sangre y dolor nos costaron, esta vez, sí, tiene que ser la vencida.

Segunda Parte

La palabra y la acción

(Entrevista a Paco Ignacio Taibo II,
biógrafo del Che⁴⁸)

Hace treinta años, en un perdido rincón de la selva boliviana, asesinaban al Che Guevara. Hoy el mito retorna en una avalancha de libros y películas. Paco Ignacio Taibo II ha escrito la mejor, la más voluminosa (tiene casi 900 páginas) y más rigurosa de todas las biografías, *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*. También publicó, junto con Froilán Escobar y Félix Guerra, *El año en que estuvimos en ninguna parte (La guerrilla africana de Ernesto Che Guevara)*. Fundador del neopolicial latinoamericano, Taibo presidió la Asociación Internacional de Escritores Policiacos. A fines de abril de 1997, llegó a la Argentina para presentar en la Feria del Libro *Sombra en la sombra* y *Cuatro manos* (premio Hammett Internacional), dos de sus casi veinte novelas.

Néstor Kohan: Al escribir sus libros sobre el Che, ¿estaba pensando en su generación o en la de sus hijos?

Paco Ignacio Taibo II: Yo creo que en las dos. Había una especie de doble tensión al escribir un libro como éste. Por un lado, en nuestra generación, la de la izquierda de los '60 en América latina. Tenía ya la obligación de sentarme frente al personaje, mirarlo a los ojos y rehumanizarlo. Porque el riesgo era que evidentemente se estaba transformando en un mito que poco a poco iba perdiendo contenido y se convertía en un mito instrumental. Al Che se apelaba solamente en términos de doctrina política y no de reconstrucción de personaje. Entonces me importaba mucho hacer un trabajo serio de la historia de vida, de reconstrucción del personaje, sin censura, sin edulcoramiento, que recuperara al tipo para ponerlo enfrente. Por otro lado, lo obvio. Había una generación detrás de nosotros, con la que mantengo excelentes relaciones, contacto y debate en México, que había vuelto al Che una especie de ícono pop, póster y camiseta. Lo cual no me molesta tampoco. Que quede claro que no estoy iniciando una cruzada contra el póster y la camiseta. Soy partidario de ambos. El póster juega una función de demarcación territorial, señala territorio liberado en el cuarto de un adolescente y la camiseta es un símbolo identificador. Pero era muy obvio que iba perdiendo contenido. Diez medidas más a la lavadora y de la camiseta ya no iba a quedar nada, ¿no? Este vacío de contenido era angustiante porque un poco estaba en las pretensiones de un sistema que ha estado presionando hacia el descafeinamiento de la vida, la versión light de la realidad en la que las cosas se van quedando un poco huecas: cada vez tenemos menos memoria colectiva. La reconstrucción era importante, yo lo sentía. Traté de escribir un libro que tuviera una lectura histórica consistente, pero que al mismo tiempo pudiera ser leído como una novela.

N.K.: ¿Funcionó?

P.I.T.: Yo creo que sí. Por lo menos en los jóvenes que redescubren un personaje entrañable, uno de los nuestros, uno de los personajes de nuestro santoral laico, de nuestro panteón. Ahí están nuestros abuelos rojos, nuestro pasado, nuestra historia, nuestros puntos de referencia, nuestras mitologías y, sobre todo, el sacrosanto derecho a la utopía. Está en la trayectoria vital del personaje.

⁴⁸ La siguiente entrevista fue publicada en el suplemento cultural del diario *Clarín* el 27/6/1997. Che Guevara. El sujeto y el poder

N.K.: ¿No tuvo miedo de que el personaje obnubilara tanto que terminara opacando al guevarismo como un proyecto político?

P.I.T.: Miedo es una palabra suave. Tuve pánico. Y no sólo a eso. Pánico a que el personaje me quedara grande, a no poder contarle bien, a quedarme a medias, a ablandarme. Mira, vamos a hablar claro y sinceramente. Una cosa es enfrentar los mitos de los otros y otra mucho más jodida es enfrentar los propios. Yo crecí bajo una generación de marxistas neandhertales que utilizaban palabras como “desmitificación”, “racionalización”, para los cuales términos como romanticismo, aventurero o vagabundo eran pecaminosos. Y mi generación se construyó a pesar de esta especie de “pecados”. Fuimos una generación de aventureros, vagabundos, románticos. Y esto fue lo mejor que tuvimos.

N.K.: ¿Recuperar la irreverencia del Che?

P.I.T.: Sí, por supuesto. Este libro intenta rescatar todos estos conceptos “pecaminosos” que están íntimamente asociados con la figura del Che. Pero me costó todo un trabajo romper mis viejos prejuicios, los miedos... Tenía cuatro fotos del Che puestas en mi habitación de manera estratégica y en mitad de la noche yo levantaba la cabeza, miraba al Che, el Che me miraba a mí. Y entonces yo le preguntaba: “¿Y bien?” Y él invariablemente me decía: “¿Qué mierda estás haciendo escribiendo una biografía mía?, ¿Por qué no te dedicas a otras cosas?”. En esas horas tumultuosas de la noche, cuando estás solo, empiezas a alucinar un poco luego de jornadas de 14 o 15 horas escribiendo, rodeado de papeles que te persiguen obsesivamente, con 14 versiones de un mismo hecho... No logré que ni una sola vez me mirara de frente y me dijera que iba bien. Siempre con esa mirada sardónica, ese humor medio rasposo que me tuvo a maltraer. No sólo tuve miedo, sigo teniendo. Había que hacerlo. Era mi fantasma. Tarde o temprano tenemos que sentarnos con nuestros fantasmas y hablar con ellos, sentarlos a la mesa y contarles.

N.K.: En su biografía del Che, *La vida en rojo*, Jorge Castañeda dice que aunque nunca llegaron a romper relaciones, Fidel dejó ir al Che por un camino que llevaba a la muerte.

P.I.T.: ¿Y por qué Fidel lo sabía y el Che no? Fidel trató de parar tres veces al Che para que no se fuera a Bolivia y no pudo... porque al Che no lo paraba nadie, hombre. En estos debates sobre el Che he encontrado una pregunta absurda que se repite sistemáticamente. ¿Por qué se fue el Che de Cuba en el '65? La respuesta es ¿por qué no se fue en el '61, '62, '63? Al Che le pesaba su situación de funcionario al mando de la revolución cubana. Su vocación era desde el primer día de 1959 la de extender y llevar la revolución a otros lugares. Su propia vocación lo impulsaba. Lo que mi libro sí aporta es la intención de retorno a la Argentina que el Che llevaba en la cabeza. Una especie de deuda original por ese país “por el que políticamente nunca me he preocupado, nunca he acabado de entender, (y al que) ahora quiero retornar”.

N.K.: La redacción de su libro convivió con la irrupción del zapatismo en la escena mexicana. ¿Hubo algún cruce o tal vez una idea de que el zapatismo es el guevarismo de los 90?

P.I.T.: Curiosamente, no hubo cruce. Porque, entre otras cosas, yo pienso que el guevarismo de los '90 y del fin del milenio no sólo cobra la forma del zapatismo. He visto guevarismo en

los lugares más insólitos. El guevarismo de ética como política. He encontrado guevarismo en colegas y amigos de muchos años de vida en cuanto a esta vocación de América latina... Recuerdo un debate divertido con Castañeda hace un par de años en el que él decía que la idea de América latina no existe y yo le contestaba que si no existe no es porque no sea necesaria. Su inexistencia demuestra su extrema necesidad, en último caso, y me importa un bledo que no exista la idea; lo que sí creo es que existe la necesidad de esa idea y con eso me basta. He encontrado esta necesidad de la idea de América latina en mucha gente y muchos lugares, que es guevarismo puro. Encontré guevarismo en el hacer lo que se dice, decir lo que se hace, la correspondencia entre la palabra y el acto, que eso es guevarismo esencial. Aunque estoy hablando del guevarismo como si fuera una ideología articulada, cuando lo que hay en realidad es una historia de vida, hay el Che vivo y actuando. Un lector me ha llegado a decir que lo que le ha interesado del libro es la manera en que el Che asume la vida como pasión. Y yo le dije que coincidía totalmente.

N.K.: ¿La política y la vida como pasión es uno de los ejes que atraviesan sus innovaciones en la novela policial?

P.I.T.: Ahh, pregunta complicada. Probablemente, detrás de mi vocación de hacer una literatura supuestamente menor -desde la óptica académica- esté, entre otras cosas, que en toda mi vida he sido un provocador profesional. Quiero aplicarle la subversión a la literatura y tratar de entender que puedes hacer una literatura de acción en la que al lector lo puedas atrapar, sorprender, no soltar, zarandearlo y al mismo tiempo divertirlo. Y simultáneamente siempre le estás guiñando un ojo, diciéndole que la realidad que estás contando está por aquí. La novela negra en este fin del milenio vinculada con la novela de acción, la nueva novela de aventuras, tiene la virtud de crear estructuras basadas en la acción, pero al mismo tiempo te permite una reflexión o cortes diagonales en las sociedades en las que vivimos. El amable dueño de la fábrica de calcetines que contesta el teléfono y habla en inglés -mal pronunciado, por cierto- sale en las noches al volante de un Ford Falcon blanco a violar sirvientas en las colas de las panaderías. Es un monstruo de ciudad. ¿Y cómo lo vas a contar? ¿Lo vas a contar en las mañanas vendiendo calcetines al por mayor? ¿O vas a contar las dos? Los tabúes de esta sociedad de corruptos, travestis, caperucitas verdes ecologistas que en el fondo de su corazón se dedican a comer delfines y a talar árboles en la selva brasileña, estos Frankenstein neoliberales que andan pululando por ahí son un montón de gánsters y criminales que han introducido la lumpenización del aparato de Estado como una de sus artes. Ante estos muchachitos del neoliberalismo rampante Capone era un pobre diablo que los miraría con envidia y los consideraría sus grandes maestros. La nueva novela policíaca te permite estos enfrentamientos muy ásperos, muy hoscos. Es la idea esencial que recorre América latina: el crimen como un problema esencialmente político y de Estado.

N.K.: Acaba de publicar dos novelas en una colección que lleva sugestivamente por título *Variaciones en rojo...*

P.I.T.: Pues me alegro mucho y sobre todo que el título se lo haya dado alguien a quien admiro profundamente, como Rodolfo Walsh. Curiosamente, lo admiro no por lo policíaco, porque no me gustan nada sus relatos policíacos, en ese aspecto. Lo que sí pienso es que sin embargo aportó a la nueva novela policíaca de aventuras que hoy se está generando en América latina, el neopolicíaco latinoamericano. Rodolfo Walsh es uno de los padres fundadores, pero por los caminos equivocados. Son sus crónicas, *Operación masacre*, *El caso Satanovsky*, *¿Quién mató a Rosendo?*, sí, las que circularon de manera cuasiclandestina por

toda América latina y llegaron hasta nosotros en el otro extremo del continente. Fueron leídas con devoción y son las que aportaron al nacimiento del género. Este tratamiento periodístico-literario-investigativo de realidades hoscas, ásperas, de crimen de Estado. Pues yo creo que Rodolfo Walsh es uno de nuestros padres fundadores y por eso tengo yo por él una profunda admiración, realmente. Pero no por sus experimentos cuando hacía novela policíaca imitativa de Stanley Gardner pero no muy buena, sino cuando aportó innovando una revolución genérica en el periodismo narrativo.

N.K.: ¿Cómo conoció la obra de Walsh?

P.I.T.: Antes, en la época del boom, las conexiones latinoamericanas funcionaban. Había una doble conexión, Barcelona-La Habana. Barcelona había creado un centro de distribución del libro y de promoción de la literatura de América latina. Irradiaba. El agotamiento del boom, que fue un movimiento de puertas cerradas, produce en los 80 el vacío absoluto. La Habana juega un papel, sobre todo en los '70, muy importante, esencialmente Casa de las Américas. Y todo esto que era una especie de melange, de caldo de cultivo, a nosotros nos permite leer a Rodolfo Walsh en ediciones de Tiempo Contemporáneo Argentino, llegadas a México en tiradas de 20 ó 30 ejemplares. Todo eso, con la destrucción de la industria del libro cubana y el paso de moda español, se rompió. Las transnacionales hoy existentes en el mundo editorial no han estado jugando su papel de interdistribuidores de la producción literaria latinoamericana. Me pregunto cómo es posible que me haya tornado mucho más trabajo y tiempo llegar a la Argentina que a Bulgaria y Japón o Ucrania.

N.K.: La fauna de *Sombra en la sombra*, una de las dos novelas que viene a presentar a la Argentina, tiene mucho de lumpen...

P.I.T.: De las dos novelas que salen aquí la que más me gusta es *Cuatro manos*. A riesgo de ser pecaminoso, me gusta más que la biografía que hice del Che. Ahí junté todo lo que había aprendido en treinta años de escribir, en una obra construida sobre 64 historias que quemé para escribir una sola novela. La otra, *Sombra en la sombra*, transcurre en el México de 1922, justo cuando acaba de terminar la revolución, y mi pregunta es: ¿en qué momento se “pudrió” la revolución mexicana? Entonces sí, escribí una novela de personajes estrambóticos, de mareas que traen cadáveres a las playas, de hipnotizadoras, de jugadores que se sientan a jugar dominó, abogados de putas, periodistas desocupados, poetas que se dedican a hacer anuncios de medicinas contra las enfermedades venéreas y laxantes, chinos falsos que no son chinos, militares corrompidos hasta el tuétano...

N.K.: Por lo visto a usted lo lumpen no lo asusta...

P.I.T.: ¡No! Qué va... Yo soy un lumpen intelectual, todo el mundo lo sabe. Un lumpen intelectual en el sentido de que hay dos lumpenizaciones, una que se genera desde el poder y otra que se genera desde abajo. Soy un lumpen que se acerca más a los personajes de Osvaldo Soriano que a las memorias de Elliot Ness.

¿Foquismo?

(A propósito de Mario Roberto Santucho y la tradición guevarista⁴⁹)

La clase de hoy, que es también un modo de expresar nuestro homenaje cuando se cumplen 26 años de su asesinato⁵⁰, contribuyendo a los muchos homenajes y recordatorios que se realizarán, se propone tratar de analizar los núcleos centrales del pensamiento teórico y político de Mario Roberto Santucho (1936-1976) y su relación con el Che Guevara.

Para no quedarnos en un mito. Porque así como la derecha intenta convertir a nuestros mejores compañeros en mitos –como pretendieron hacer con el Che- también con Santucho sucede algo análogo. Aunque seguramente no al mismo modo del Che porque nadie usaría remeras con la cara de Robi [sobrenombre de Santucho]...ya que Santucho sigue siendo un personaje “endemoniado” para la sociedad oficial argentina. Pero a su modo, la derecha ha construido el mito de Santucho..., el “tira-tiros”..., el “tira-bombas”..., y entonces a veces los sectores populares, para contrarrestar y responder a esa visión macartista y oficial, terminan aceptando y reivindicando esa misma imagen de Santucho, aunque invertida, sin atender al conjunto de su obra, su pensamiento político y de su personalidad.

Para la cultura oficial argentina, el sólo hecho de mencionar o escribir el nombre de Santucho constituyó durante décadas un “pecado” imperdonable. Santucho fue en los labios del poder el sinónimo de todo aquello que, en tiempos del general Videla, se pretendió aniquilar y, durante las dos décadas siguientes, extirpar de la memoria popular.

En los relatos ensayísticos y periodísticos posteriores a la dictadura militar, su corriente política fue estigmatizada y satanizada hasta el hastío. Aunque esa demonización de la izquierda revolucionaria apuntaba contra el conjunto de la generación de los '60 y '70, los ideólogos del poder se ensañaron con la figura de Santucho. Se lo convirtió en un fantasma monstruoso y maldito.

Sometiendo a discusión esos relatos apologéticos y oficiales, no podemos analizar su pensamiento sin antes dejar bien en claro que esa generación, la generación de Robi Santucho y sus compañeros y compañeras, no se lanzó a la insurgencia y a la lucha armada ni arriesgó su vida porque le surgió repentinamente un “delirio mesiánico” -como nos dice hoy toda la derecha-, ni tampoco porque era “foquista” –como nos sugiere alguna parte de la izquierda-, sino porque había realizado un meditado análisis previo de la historia social del continente y de sus condiciones políticas. La lucha político-militar de la corriente de Santucho no fue ni “irracional” ni “demencial” ni respondía a un deseo de “adrenalina”. No eran “jóvenes dementes y aventureros” ansiosos por vivir peripecias extrañas o extravagantes. Existía en

⁴⁹ El siguiente texto fue elaborado a partir de una clase pública de homenaje a Mario Roberto Santucho realizada el 19 de julio de 2002 en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, a 26 años de su asesinato.

⁵⁰ El lunes 19 de julio de 1976, en tiempos del general Videla, una patrulla del Ejército argentino al mando del capitán Juan Carlos Leonetti irrumpió en el departamento del barrio de Villa Martelli [Capital Federal] donde estaba escondida parte de la dirección de la insurgencia argentina: Mario Roberto Santucho, Liliana Delfino (compañera de Santucho), Ana María Lanzillotto (compañera de Domingo Menna, embarazada de ocho meses), Benito Urteaga y su hijo José, de dos años. Santucho intentó defenderse con un arma que, cuando había estado en Chile, le había regalado Salvador Allende. Los dos dirigentes guevaristas -Sanucho y Urteaga- fueron asesinados inmediatamente (hasta el momento no se conoce qué sucedió con los cadáveres, aunque se presume que fueron enterrados clandestinamente en el cuartel militar de Campo de Mayo [provincia de Buenos Aires]). Las dos mujeres fueron secuestradas, trasladadas al campo de concentración del Ejército en Campo de mayo, torturadas y asesinadas. Esa misma noche Santucho iba a viajar hacia La Habana. El hijo de Urteaga fue entregado a la familia paterna. Jamás se supo el destino del bebé que esperaba Ana Lanzillotto.

ellos y ellas **un tipo de análisis específicamente político**, sustentado en una elaborada reflexión sociológica e historiográfica sobre las contradicciones del capitalismo argentino y la impotencia histórica de sus clases sociales dirigentes y dominantes para emancipar el país.

A contramano de lo que sugieren los relatos del poder y los politicólogos adscriptos a la teoría socialdemócrata de “la transición a la democracia” (que satanizaron a la insurgencia guevarista responsabilizándola, incluso, por el golpe de 1976), en la tradición marxista **la lucha político-militar en la que Santucho entregó su vida ha sido siempre prolongación de un pensamiento político y de una lucha política**, y no al revés. Robi lo tenía muy presente.

Luego de años y años de propaganda burguesa que intentó demonizar a estos revolucionarios, remarcar ese tipo de **pensamiento específicamente político** resulta hoy impostergable.

Esta es la razón por la que, en las líneas que siguen, nos interesa analizar las categorías políticas que estructuraron la visión social del mundo de Robi y cómo éstas fueron transformándose a lo largo del tiempo... porque nadie nace marxista, ni socialista, ni comunista, ni revolucionario, sino que se va construyendo como tal. Por eso nos interesa discutir la conformación del pensamiento real de Santucho.

Antes de abordar directamente nuestro tema conviene realizar una mínima aclaración. La relación de Santucho con el guevarismo en general, y con Ernesto Guevara en particular, no es una relación directa, en el sentido que Santucho nunca conoció personalmente al Che.

Nosotros ponemos el énfasis en una **relación política** y en la continuidad de una **línea ideológica**, no en la cuestión biográfica de si conversó o tomó café con el Che. Porque en el mismo sentido, a Marx, Lenin no lo vio nunca, Gramsci tampoco. Jamás se sentaron a tomar cerveza con Marx, ni con Engels. Fidel Castro nunca compartió una velada con José Martí.

Sin embargo, pocos pondrían en discusión que entre ellos existe una estrecha ligazón. En el caso de la relación de Santucho con el Che sucede lo mismo, a nivel biográfico quizás nunca se cruzaron pero hay una trayectoria político-ideológica marcadamente común...

Una de las hipótesis de trabajo que se podrían plantear es que **Santucho forma parte del marxismo latinoamericano**. Es parte de su historia, de una historia que no nace en los años '60 sino que es muy anterior. Eso se nota en la primera formación ideológica de Robi.

Entre los muchos hermanos de la familia Santucho, uno de ellos, Amílcar, era del Partido Comunista (PCA) argentino. Otro de ellos, que tuvo mucha más influencia sobre Roberto, Francisco René, era indigenista, “aprista”, seguidor del APRA [Alianza Popular Revolucionaria Americana, organización política peruana surgida en la década de 1920 que sigue existiendo en la actualidad].

Francisco René dirigía una librería en la provincia de Santiago del Estero y publicaba una revista llamada *Dimensión*. Este hermano de Robi estaba muy influido por la ideología de Víctor Raúl Haya de La Torre, en sus comienzos.

Según los parámetros de esta cosmovisión inicial compartida por Mario Roberto y Francisco René, que luego entra en crisis a partir del cruce con la organización Palabra Obrera, nuestro continente era denominado “Indoamérica” y no Latinoamérica. En una aclaración al pie que figura en un texto de 1959, titulado *Integración de América Latina*, Francisco René señalaba que: “Preferimos **indoamericano** a latinoamericano o hispanoamericano, por las mismas razones aducidas por los apristas peruanos generalizadores del término. Creemos como ellos que así se define mejor una peculiaridad que hoy se da en el hemisferio”⁵¹.

De este modo, el primer guía intelectual de Mario Roberto Santucho sigue casi al pie de la letra a los discípulos de Haya de La Torre. Su razonamiento es el siguiente: el

⁵¹ Cfr. Francisco René Santucho: *Integración de América Latina*. Santiago del Estero, Cuadernos Dimensión, 1959. Che Guevara. El sujeto y el poder

componente fundamental de este continente es indígena, por lo tanto vamos a referirnos siempre a Indoamérica. De ahí que la primera organización política en la que participan estos hermanos (Francisco René y Mario Roberto) se llama Frente Revolucionario Indoamericanista Popular (FRIP). Francisco René es el hermano que más influencia tiene sobre Roberto.

Esta tradición de pensamiento indoamericanista también está presente en otros revolucionarios latinoamericanos de aquella época. El indoamericanismo se planteó principalmente a nivel historiográfico, es decir, a la hora de explicarse la propia historia de nuestra América, como la llamaba José Martí.

Tratando de ver qué herramientas utilizaban a nivel historiográfico para explicarse la historia de Indoamérica, uno encuentra que, además de los textos de Haya de La Torre, también utilizaban los libros de Juan José Hernández Arregui, un escritor del interior de nuestro país, un hombre muy erudito.

Hernández Arregui tenía una hipótesis muy fuerte: era muy crítico de la ciudad de Buenos Aires. Sostenía que Buenos Aires, la capital de la Argentina, era una “ciudad-puerto de espaldas al país y de cara a Europa”, en cambio el interior era explotado, el interior... era Indoamérica. Buenos Aires pertenece a Europa. Aunque, a diferencia de Haya de la Torre, Hernández Arregui era muy hispanista, él defendía mucho la herencia española en nuestra historia (esa era una diferencia importante con los indoamericanistas...) por oposición a la historiografía liberal que era más anglófila.

En los orígenes del FRIP encontramos esta idea de que Buenos Aires está de espaldas al país. No se dice que es “una ciudad burguesa” pero se tiende a pensar de este modo..., y también nos encontramos con la idea que la vanguardia revolucionaria de la clase trabajadora se encuentra en el noroeste Argentino.

En esos primeros documentos del FRIP de inicios de los '60 y en esa primera formación ideológica también se utilizaban categorías de Silvio Frondizi, un sociólogo e historiador que al igual que el anterior era crítico del tipo de desarrollo del capitalismo argentino. Pero a diferencia de Hernández Arregui, Silvio Frondizi no era peronista ni nacionalista. Cuestionaba muy duramente la supuesta “progresividad” de la burguesía nacional y en consecuencia del peronismo.

Silvio Frondizi⁵² no sólo aportaba sus análisis sociológicos a los ojos de estos jóvenes con inquietudes revolucionarias y contestatarias. También les proporcionaba una pista importante para descifrar la revolución cubana, a la cual Frondizi adhería en forma entusiasta ya que la había conocido de primera mano.

Las tratativas para que Silvio Frondizi pudiera viajar a Cuba estuvieron a cargo de Ricardo Napurí (militante de origen peruano, radicado en Argentina, del grupo Movimiento de Izquierda Revolucionaria-MIR Praxis, liderado por Silvio Frondizi). En Buenos Aires, Napurí venía formando parte del Comité de apoyo al Movimiento 26 de julio que se gestó en 1956. Cuando triunfa la revolución, viaja inmediatamente a La Habana (8 de enero de 1959) junto a la madre del Che y a numerosos residentes cubanos en la Argentina. Según el testimonio posterior de Napurí, en esos meses Guevara plantea que se necesitan intelectuales para discutir con el movimiento estudiantil cubano. Napurí sugiere el nombre de Silvio Frondizi. Éste viaja a La Habana invitado por el Che y tiene con él varias entrevistas, tras las cuales Guevara le sugiere que permanezca en Cuba trabajando en la esfera de la cultura y la

⁵² Conviene no confundir a Silvio Frondizi, marxista revolucionario, con su hermano Arturo Frondizi, presidente argentino (1958-1962) y hombre de derecha, proimperialista, defensor de los capitales norteamericanos en la Argentina, que culminó su carrera política defendiendo a los sectores más reaccionarios de las Fuerzas Armadas. Tampoco con su otro hermano, Risieri Frondizi, rector de la Universidad de Buenos Aires y célebre filósofo que no tuvo una gran participación política como sus otros dos hermanos.

ideología. Silvio Frondizi decide volver para Argentina pero ofrece su colaboración proponiendo una editorial vinculada a la revolución cubana con sede en Montevideo. A su regreso, redacta y publica en Uruguay *La revolución cubana. Su significación histórica* (diciembre de 1960). En este texto, Silvio Frondizi propone una interpretación del proceso revolucionario cubano sumamente diferente al que luego consagrarán los partidos comunistas latinoamericanos vinculados a la Unión Soviética.

Su libro se abre planteando que “*La revolución cubana ha destruido definitivamente el esquema reformista y, más concretamente, el esquema reaccionario del determinismo, casi fatalismo geopolítico [...]*” y se cierra sosteniendo la misma idea: “*La revolución cubana tiene como significación histórica fundamental, la de haber roto definitivamente «con el esquema reformista, y en particular con el estúpido determinismo, casi fatalismo geopolítico»*”. Al mismo tiempo, en este primer balance de la revolución, Frondizi formula uno de los primeros diagnósticos (antes que Fidel declarara públicamente el carácter socialista de la revolución) del proceso cubano en términos de revolución ininterrumpida y permanente: “*Empezó, como ya lo dijimos, con caracteres pequeño-burgueses de frente nacional, sin discriminaciones de ninguna clase; su meta fue al comienzo el derrocamiento de la dictadura de Batista. Bien pronto se transformó en una lucha antimperialista, con un frente más restringido, para concluir en una acción en profundidad en contra de determinados sectores de la burguesía nacional; es decir empieza a colocarse en los umbrales del socialismo*”⁵³. En ese mismo libro, Frondizi vaticina que, en el orden interno, se plantea una disyuntiva: o la revolución cubana se industrializa o se detiene (abriéndose, entonces, el peligro para su burocratización). De igual manera, propone que el mejor modo de frenar la ofensiva imperialista consiste en internacionalizar la revolución cubana. Todo este tipo de observaciones y sugerencias giran en torno a la polémica del autor frente a las posiciones de los partidos comunistas tradicionales a los que califica de “reformistas” y “etapistas” y, por eso mismo, opositores a la internacionalización de la revolución cubana.

El balance de Frondizi no era ingenuo ni improvisado. Se asentaba en un extenso estudio previo sobre las condiciones del capitalismo latinoamericano en tiempos de integración mundial imperialista bajo la hegemonía del imperialismo norteamericano. Esa investigación previa la había publicado pocos años antes en *La realidad argentina. Ensayo de interpretación sociológica* (en dos tomos, Tomo I: 1955 y Tomo II: 1956) donde formulaba la hipótesis del agotamiento histórico del intento de las burguesías nacionales latinoamericanas de desarrollar un “capitalismo autónomo”. Como ejemplo puntual, en este texto Frondizi analiza el fenómeno peronista, ensayo frustrado de realizar –bajo una forma política bonapartista- la revolución democrático-burguesa en Argentina. De allí, Silvio Frondizi infería que el carácter de la revolución argentina y latinoamericana no podía ser otro que el de una revolución antimperialista y socialista (como fases de un mismo proceso ininterrumpido). Es por ello que cuando viaja a Cuba se encuentra con la confirmación del diagnóstico que él mismo había vaticinado y propuesto pocos años antes. Probablemente, esa sea una de las razones principales por las que Frondizi defiende con tanto ahínco la revolución cubana en su libro de 1960.

Habría que esforzarse demasiado para no detectar y no reconocer la presencia de todo este cúmulo de lecturas en el pensamiento político maduro de Robi Santucho y el modo como él y sus compañeros visualizaban la estrategia continental de la revolución cubana de la que se sentían vitalmente parte.

⁵³ Cfr. Silvio Frondizi: *La revolución cubana. Su significación histórica*. Montevideo, Editorial Ciencias Políticas, 1960. Los párrafos citados en pp.16 y 149. El testimonio de Ricardo Napurí sobre el viaje de Frondizi a La Habana, en entrevista a Napurí realizada y publicada por *Herramienta* N°4, Buenos Aires, 1997.

El FRIP se unifica alrededor del año 1965 con un grupo político trotskista que se llama Palabra Obrera, encabezado por Hugo Miguel Bressano, seudónimo de Nahuel Moreno. Esta agrupación pertenecía a la Cuarta Internacional. Ahí nace el PRT como organización, y a partir de ese momento en los escritos de Santucho y en su ideología hay un cambio, se produce una transformación. La Cuarta Internacional tenía en aquella época como principal dirigente y teórico al belga Ernest Mandel, el célebre economista que había participado en la polémica cubana de 1963-64. En aquellos momentos Moreno estaba unido con Mandel, después rompen entre sí en una dura polémica.

Entonces, a la hora de explicarse cómo ha sido nuestro continente, cómo ha sido la Argentina, cómo ha funcionado el capitalismo en nuestra sociedad, también se produce un cambio en los escritos y en la ideología de Santucho. Aparece la presencia de otro historiador, que era un militante orgánico de Palabra Obrera vinculado a Moreno: Milcíades Peña.

Cuando produjo su obra historiográfica, Peña era muy joven (se suicidó cuando tenía tan sólo 32 años). La mayor parte de sus trabajos –que en su conjunto conformaban una *Historia del pueblo argentino*– fue publicada póstumamente. Su producción resulta muy distinta de la historiografía tradicional. Tanto de la corriente liberal burguesa (Bartolomé Mitre, Vicente Fidel López) como también de la historiografía oficial del Partido Comunista (Leonardo Paso) o del peronismo de izquierda (Rodolfo Puiggrós). En los escritos teóricos de Peña, la revolución cubana jugaba el papel de una corroboración empírica que le resultaba útil para cuestionar aquel etapismo historiográfico que se esforzaba por inventar en sus relatos del pasado una supuesta América Latina colonial –bajo dominio español y portugués– de tipo “feudal” para, de este modo, rechazar en el futuro la pertinencia de la revolución socialista. En este sentido, Peña señalaba que: “*Baste decir que la conocida teoría sobre el carácter «feudal» de la colonización sirvió durante largo tiempo a los moscovitas criollos como telón de fondo para afirmar que la Argentina “muestra aún hoy en su estructura rasgos inconfundiblemente «feudales»” [Puiggrós, Colonia, 23] y para enrollar la madeja de una fantasmagórica revolución «antifeudal» que abriría el camino a una supuesta «etapa» capitalista. Atados a sus dogmas y compromisos políticos y frenados por su propia incapacidad, los teóricos comunistas posteriores a Puiggrós usan su definición de la colonia como sociedad feudal sólo para oponerse al socialismo en la Argentina de hoy, puesto que significaría «proponernos hoy tareas históricas inexistentes» [Paso, Colonia, 9] [...]”.* Resulta más que sugerente prestar atención al cierre que Peña utiliza para toda esta impugnación. Allí remata sosteniendo que: “*¡Y esto fue escrito cuatro años después de la revolución cubana!*”⁵⁴.

Si bien se formó políticamente al lado de Nahuel Moreno, Peña rompe con la organización morenista entre 1958 y 1959. En su posterior distanciamiento ideológico con la táctica del “entrismo” en el peronismo propugnada por Moreno, la revolución cubana jugará un lugar central. Puede corroborarse la profundidad de esa ruptura en sus “*16 tesis sobre Cuba*”⁵⁵. **A los ojos de Peña, la revolución cubana había hecho pedazos el dogma stalinista de la revolución por etapas junto con la doctrina de que ciertos países – especialmente los latinoamericanos- estaban “inmaduros” para el socialismo.** Al mismo tiempo, Peña concluía que las enseñanzas de la revolución cubana exigían dar una batalla ideológica por la conciencia socialista de los trabajadores argentinos, dada la impotencia

⁵⁴ Cfr. Milcíades Peña: *Antes de mayo. Formas sociales del trasplante español al nuevo mundo*. Buenos Aires, Fichas, 1973.p.45. La primera versión de este texto data probablemente de la segunda mitad de la década del '50. Aunque nunca llegó a preparar sus textos de *Historia del pueblo argentino* para su edición definitiva (pues se suicidó en diciembre de 1965), Peña volvió sobre aquellos manuscritos durante los '60. La referencia a la revolución cubana pertenece a este período.

⁵⁵ Cfr. José Golán [seudónimo de Milcíades Peña]: “*16 tesis sobre Cuba*”. En *Revista de Liberación* N°3, 1964. Che Guevara. El sujeto y el poder

política de la denominada “burguesía nacional” para emancipar a los pueblos latinoamericanos. De allí Peña deducía la inviabilidad del “entrismo” (línea política de Moreno) o del seguidismo (línea política de Puiggrós) al peronismo. No se podía identificar de manera mecánica y ahistórica al castrismo y al guevarismo con... el peronismo.

A partir de las tesis historiográficas de Milcíades Peña y apoyándose en los análisis sociológicos de Silvio Frondizi, Santucho comienza a plantear que la “burguesía nacional” argentina no puede encabezar los cambios necesarios para emancipar nuestro país.

Ese tipo de caracterización se basaba en la teoría del desarrollo desigual de Lenin y en la teoría del desarrollo desigual y combinado de Trotsky. Pero, cuando hacía referencia a la “seudoindustrialización” de nuestro país, Santucho le agregaba un matiz específico referido a la Argentina. ¿De dónde adoptaba esa visión tan crítica de los industriales argentinos? Nuevamente, de las tesis sociológicas de Silvio Frondizi y de las historiográficas de Milcíades Peña.

Ya en tiempos del FRIP (antes del cruce con Moreno), combinando la teoría del imperialismo de Lenin con la visión de Frondizi y Peña, las tesis políticas del grupo liderado por los hermanos Francisco René y Mario Roberto Santucho sostenían que “*La República Argentina es un país semicolonial pseudoindustrializado*”. Esta era justamente la opinión de Frondizi y Peña.

En el capítulo “Expansión industrial, imperialismo y burguesía nacional” de su libro *La realidad argentina*, Silvio Frondizi afirmaba que: “[...] *lo que caracteriza al imperialismo actual es la exportación de capitales para la industrialización o mejor dicho pseudoindustrialización de los países atrasados*”. Lo fundamentaba del siguiente modo: “*Mientras la industria ligera necesitaba mercados para la producción de artículos de consumo, la industria pesada necesita también mercados, pero para su producción de herramientas. Estos mercados reemplazan a los de artículos de consumo*”. A contramano del esquema etapista de la izquierda tradicional que cuestionaba al imperialismo y a los propietarios terratenientes locales para defender una supuesta progresividad de los propietarios industriales, de este análisis Frondizi deducía la “*unidad, no identidad, entre imperialismo y burguesía nacional y entre burguesía nacional y terrateniente*”.

Al publicar en 1956 *La realidad argentina*, Silvio Frondizi aclaraba: “*En la redacción de este capítulo [“Expansión industrial, imperialismo y burguesía nacional”] hemos recibido valiosa ayuda de Milcíades Peña, que prepara un volumen sobre el problema*”.

Fue precisamente Peña quien más desarrolló la teoría de “la pseudoindustrialización argentina”. Si bien venía trabajando en esa hipótesis desde la década del '50, en un artículo de su revista *Fichas* de 1964 aclaró que: “*Denominamos al fenómeno pseudoindustrialización, parodia o caricatura de industrialización [...] Por sobre todo, se realiza sin modificar sustancialmente la estructura social del país, y los desplazamientos a que da lugar dejan en pie las antiguas relaciones de propiedad y entre las clases. La pseudoindustrialización no subvierte la vieja estructura sino que se inserta en ella*”⁵⁶. Entre las características de la pseudoindustrialización, Peña incluía: (a) No aumenta la composición técnica del capital social, sólo la mano de obra, (b) No se desarrollan las industrias básicas que producen medios de producción, ni las fuentes de energía ni los transportes, (c) No aumenta la productividad del trabajo, (d) El incremento de la producción de artículos de consumo sobrepasa el incremento de la producción de medios de producción y (e) La agricultura permanece estancada y no se tecnifica. De estas características, Peña infería que tanto los propietarios

⁵⁶ Cfr. Víctor Testa [seudónimo de Milcíades Peña]: “Industrialización, pseudoindustrialización y desarrollo combinado”. En *Fichas de investigación económica y social*, Año I, N°1, abril de 1964. p.33-44. Este artículo fue recopilado póstumamente en Milcíades Peña: *Industrialización y clases sociales en la Argentina*. Bs.As., Hyspamérica, 1986. p.65 y ss.
Che Guevara. El sujeto y el poder

burgueses terratenientes como los industriales argentinos, compartían con el capital financiero el mismo interés en la perpetuación del atraso del país. Estos sectores sólo permitían el trasplante o el injerto de islotes industriales en unas cuantas fábricas manteniendo y reproduciendo la estructura social de conjunto atrasada y subordinada al imperialismo.

Robi Santucho supo deducir de este tipo de análisis historiográfico y sociológico una consecuencia política inequívoca: era inviable luchar en Argentina por la “liberación nacional” o por una “revolución democrático-burguesa, agraria y antiimperialista” apoyándose en un “frente nacional” liderado políticamente por la burguesía local y su brazo armado, las Fuerzas Armadas. En otros términos: sólo se podía llegar a alcanzar la liberación nacional de la Argentina y su independencia frente al imperialismo si se luchaba al mismo tiempo por la revolución socialista, cuestionando el orden burgués y sus aparatos de dominación y coerción. Al igual que Mariátegui, Mella y el Che Guevara, Santucho pensaba que antimperialismo y socialismo debían marchar unidos como dos facetas de una misma lucha, no como etapas separadas en el tiempo.

Aunque para esa época Silvio Frondizi se había convertido en un intelectual independiente⁵⁷ y Milcíades Peña ya había roto amarras con el grupo morenista, el acercamiento con Moreno le permitió a Santucho incursionar y estudiar atentamente toda esta literatura política de la nueva izquierda y empaparse de los debates políticos que la acompañaban.

¿Qué diferencia había entre los escritos de Roberto Santucho y los de Milcíades Peña? Principalmente que este último – Peña – mantenía un planteo totalmente impregnado por el antiperonismo, ya que proponía la tesis de que “Perón era un agente inglés”.

El PRT adopta cierto tipo de explicaciones de Peña, pero no acepta completamente esa visión ya que en un folleto del PRT -*El peronismo, ayer y hoy* [Ediciones *El Combatiente*, agosto de 1971]- se plantea que se incorpora la tesis de Peña, pero sin caer... “en el gorilismo de izquierda”.

En los escritos del PRT emerge también la presencia de otra historiografía. Y esto sí llama poderosamente la atención. Es la historiografía liberal de Bartolomé Mitre. ¿Por qué llama la atención? Pues porque la óptica de Mitre constituye la versión oficial de la historia argentina, la que todavía hoy se enseña en las escuelas. Pero ¿qué adoptaban los militantes guevaristas de esta historiografía tradicional?

Algo que, paradójicamente, resulta muy interesante: cómo estos historiadores burgueses reaccionarios (principalmente Mitre, aunque también deberíamos agregar a Vicente Fidel López, en el siglo XIX y Ricardo Levene en la primera mitad del siglo XX) describen la campaña del Ejército de San Martín, cómo describen... la guerra de guerrillas. Ese relato resulta hasta muy entusiasmante. Cuando ellos hablan del Ejército de los Andes, cuando San Martín envía a organizar una guerra de guerrillas en la retaguardia española en el Perú, era muy “atractivo” para esta izquierda revolucionaria que se planteaba continuar la lucha inicial de San Martín y Bolívar..., y sobre todo el papel jugado en la lucha guerrillera contra los colonialistas españoles por Martín Miguel de Güemes, Juana Azurduy, y otros revolucionarios nuestros de principios del siglo XIX. Seguramente estos historiadores

⁵⁷ El viejo Silvio Frondizi, cuyos escritos sociológicos tanta influencia tuvieron en el pensamiento político de Santucho y sus compañeros, termina durante su vejez (primera mitad de los años '70) militando codo a codo junto a los jóvenes guevaristas. Aún en la época más sangrienta y represiva de la Argentina. Por eso no sólo dirige *Nuevo Hombre*, el periódico del Frente Antimperialista por el Socialismo (FAS) vinculado al PRT, sino que también defiende como abogado a los presos políticos y a los guerrilleros. Todo eso le vale el odio sanguinario de la Alianza Anticomunista Argentina (Triple A), organización terrorista paramilitar de extrema derecha que lo secuestra y lo asesina por la espalda en 1974 acusándolo de “comunista y bolchevique, fundador del ERP e infiltrador de ideas comunistas en nuestra juventud”.

Che Guevara. El sujeto y el poder

burgueses, de tradición liberal, todavía en el siglo XIX se podían dar el lujo de alabar aquellas campañas militares independentistas porque la tarea por delante que esta burguesía tenía entonces – segunda mitad del siglo XIX - era legitimar la construcción de un Estado-nación y construir los relatos fundantes de un origen heroico. Luego, en el siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, ante la emergencia de una izquierda revolucionaria que se planteaba en primera instancia la lucha por el poder, ya no podían darse ese lujo...

Pero Santucho y los guevaristas argentinos supieron leer bien, leer entre líneas, en esa historiografía burguesa, en esa historiografía tradicional y reaccionaria y encontrar los relatos de aquel primer Ejército continental de San Martín y sus compañeros.

Según recuerda Pombo [Harry Villegas Tamayo, sobreviviente de la guerrilla del Che en Bolivia, hoy general de brigada de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Cuba], que luchó junto al Che en Cuba, en el Congo y en Bolivia, Guevara también le daba para leer a sus compañeros, a sus combatientes internacionalistas de Bolivia, los relatos de las guerras independentistas sobre Juana Azurduy y sus guerrilleros. También en esta opción historiográfica Santucho fue un guevarista consecuente.

Otra fuente ideológica de la que se nutrió Santucho fue Lenin. Como era obvio, ya habiendo cortado amarras definitivamente con Haya de La Torre, Santucho empieza a ensayar una lectura mucho más leninista, más “clásica”, si se quiere, sobre el papel de América Latina. La crítica explícita contra Haya de la Torre ya la formula Francisco René Santucho en su trabajo *“Lucha de los pueblos indoamericanos”*⁵⁸. Allí se plantea que los aciertos iniciales del APRA: *“se ven traicionados ahora por la debilidad de su propio líder que ha entrado en compromisos con regímenes reformistas cómplices del imperialismo”*. A partir de esa ruptura con el populismo aprista se abre en el horizonte ideológico de Robi la posibilidad de apropiarse de la tradición teórico-política de Lenin.

Lenin escribió en 1916 *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*, una obra hoy considerada clásica en la materia. Allí escribe sobre nosotros, sobre la Argentina. Dice textualmente: *“No sólo existen los dos grupos fundamentales de países – los que poseen colonias y las colonias --, sino también, es característico de la época, las formas variadas de países dependientes que, desde un punto de vista formal, son políticamente independientes, pero que en realidad se hallan envueltos en las redes de la dependencia financiera y diplomática. A una de estas formas de dependencia, la semicolonias, ya nos hemos referido. Un ejemplo de otra forma lo proporciona la Argentina [...] No es difícil imaginar qué sólidos vínculos establece el capital financiero – y su fiel «amiga», la diplomacia – de Inglaterra con la burguesía argentina, con los círculos que controlan toda la vida económica y política de ese país”*.

¿En qué se basaba Lenin para proporcionar semejante descripción y explicación de la Argentina? Pues una de sus tesis principales sostenía que el desarrollo del capitalismo mundial nunca es chato, ni plano, ni liso ni homogéneo. Los países y sociedades capitalistas no están en el mismo rango ni son equiparables entre sí, como hoy sostiene erróneamente, por ejemplo, Toni Negri en su *Imperio* cuando plantea que entre Estados Unidos y Brasil, la India e Inglaterra... *“sólo hay diferencias de grado”*. Por el contrario, Lenin tenía la hipótesis de que el capitalismo a nivel mundial se expandía en forma asimétrica, según un desarrollo desigual que generaba países y sociedades metropolitanas y dependientes, cuyas diferencias no sólo son de grado –es decir: cuantitativas, mayor o menor cantidad de capitalismo y desarrollo— sino que son diferencias cualitativas.

Santucho adopta esta tesis de Lenin, y plantea que el desarrollo interno del capitalismo argentino también es notoriamente desigual y origina zonas metropolitanas y zonas periféricas y/o dependientes. O sea que no es lo mismo el desarrollo del capitalismo en

⁵⁸ Cfr. Francisco René Santucho: *“Lucha de los pueblos indoamericanos”*. En *Norte Argentino*, 1963. Che Guevara. El sujeto y el poder

la Mesopotamia que en el Noroeste. Así, por ejemplo, en el folleto “*El proletariado rural detonante de la revolución argentina*”⁵⁹ se sostiene que: “*El imperialismo, al introducirse como factor estructural en el desarrollo de la economía argentina promoviendo la pseudoindustrialización, ha acentuado los desniveles regionales, al desarrollar unilateralmente la zona portuaria en detrimento del Interior*”.

Obviamente, este tipo de caracterización se basaba en la teoría del desarrollo desigual de Lenin.

Así como Lenin defendía la tesis de que la explosión iba a surgir en “el eslabón más débil de la cadena imperialista”, Santucho planteaba por analogía que en la revolución argentina el factor detonante era el proletariado azucarero, ya que el capitalismo del noroeste era de alguna manera “el eslabón más débil” dentro del capitalismo argentino.

Y también, junto a las categorías clásicas de Lenin, en el PRT se adoptaron en determinado momento categorías de León Trotsky quien, en su *Historia de la Revolución Rusa*, plantea una hipótesis que denomina “ley del desarrollo desigual y combinado”. ¿En qué consiste? Pues en que nunca existen países y sociedades capitalistas absolutamente homogéneos, compactos, con un solo modo de producción, sino que en realidad hay relaciones sociales de distintos modos de producción que están combinadas entre sí. Algunas predominan sobre otras, pero están combinadas. Puntualmente Trotsky sostiene que: “*Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados vense obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual de la cultura se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo desigual y combinado, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la confusión de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas*”. Trotsky la denomina “ley” pero en realidad –pensamos nosotros– habría que denominarla teoría del desarrollo desigual y combinado, ya que conjuga diversas hipótesis sobre el desarrollo histórico.

Entonces,– una vez superada la influencia del APRA y el indigenismo, a los que habría que agregar la influencia inicial de la Reforma Universitaria y de varios intelectuales que realizan conferencias en la librería de Santiago del Estero, dirigida por Francisco René – en el pensamiento político de la dirección del PRT en general y de Mario Roberto Santucho en particular, se conjugan las categorías sociológicas de Silvio Frondizi, las historiográficas de Milcíades Peña, la teoría del marxismo revolucionario clásico de Lenin y Trotsky y, por supuesto, la enorme influencia de la revolución cubana y de la revolución vietnamita.

A todas estas influencias las moldeó y las amalgamó en el caso del PRT el guevarismo y el castrismo y también el pensamiento político de Ho Chi Minh y Giap.

En términos cronológicos, luego de la ruptura con Nahuel Moreno, se produce la fundación del ERP [Ejército Revolucionario del Pueblo]. En el V Congreso en 1970, donde el PRT se divide en el “PRT-*La Verdad*” (encabezado por Moreno) y el “PRT-*El Combatiente*” (encabezado por Santucho). Ambos grupos toman el nombre de acuerdo al periódico respectivo.

Leído todo este proceso político desde una óptica actual, desde nuestros días, y desde la remanida polémica sobre el supuesto “foquismo” de la izquierda revolucionaria guevarista, resulta sugerente prestarle atención al documento de la fundación del ERP. Las posiciones políticas de este documento se nutren de toda la tradición clásica del marxismo, que a su vez provienen de Clausewitz y de Maquiavelo.

Porque, a principios del siglo XVI, el teórico florentino Nicolás Maquiavelo sostenía en *El príncipe* y en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* que para unificar Italia como una nación moderna, había que derrotar el predominio de Roma – El Vaticano – y también había que terminar con la proliferación de bandas armadas locales, los célebres

⁵⁹ Tesis políticas del FRIP, editadas en 1964 en el periódico *Norte Argentino*.
Che Guevara. El sujeto y el poder

condottieri [combatientes mercenarios]. Maquiavelo propone la formación de una fuerza militar republicana completamente subordinada al príncipe, es decir, al poder político. **¡Es la política, según Maquiavelo, la que manda sobre lo militar y no al revés!**. Más tarde, a inicios del siglo XIX, el teórico prusiano Karl von Clausewitz vuelve a prolongar aquel pensamiento defendiendo que “*la guerra es la continuación de la política por otros medios*” (en su libro *De la guerra*). A inicios del siglo XX, más precisamente en su exilio suizo durante la primera guerra mundial (entre 1915 y 1916) Lenin, mientras estudia la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, lee y anota detenidamente *De la guerra* de K.v.Clausewitz.

Lenin no es el único marxista en este sentido. Antonio Gramsci, en sus *Cuadernos de la cárcel*, más precisamente a inicios de la década de 1930, redacta “*Análisis de situación y relaciones de fuerza*”, un pasaje de los *Cuadernos de la cárcel* (cuaderno N°13) donde sostiene que la lucha político-militar y la guerra constituyen un momento superior de las relaciones de fuerzas políticas, que enfrentan en una situación revolucionaria a las clases y fuerzas sociales.

Exactamente lo mismo podría plantearse del pensamiento de Mao Tse Tung, León Trotsky, Ho Chi Minh, Vo Nguyen Giap y, desde luego, Fidel y el Che.

Por lo tanto, en toda esta extendida tradición de pensamiento político occidental, que se remonta a la herencia republicana de Maquiavelo y, a través de la reflexión de Clausewitz, es adoptada por los clásicos del marxismo, **la lucha político-militar es la prolongación de la política, ¡no al revés!**.

De manera análoga podría recorrerse el extenso itinerario del pensamiento político y militar de nuestras guerras de independencia y liberación latinoamericanas, desde San Martín, Bolívar y Artigas hasta José Martí, Sandino y Farabundo Martí.

Pues bien, en los documentos de la fundación del ERP también aparece en primer plano **un análisis político** de donde se deduce la necesidad de **la lucha político-militar y no al revés...**

Después de años y años de propaganda burguesa y del intento de demonización de todo este pensamiento político, resulta imperioso volver a insistir en esta problemática.

Para poder desmontar la estrategia de descalificación de esa generación (a la que se le puso un cartelito que decía más o menos así: “Demonios subversivos” o también “Demonios terroristas”), tenemos que volver a pensar, detenidamente, estas cuestiones.

Por ello resulta interesante focalizar la atención en una parte de esos documentos históricos de fundación del ERP. Porque los que no vivimos aquella época nos sorprendemos cuando encontramos allí algo completamente inesperado... **En esos documentos políticos aparece una crítica muy fuerte contra el foquismo...** y contra Régis Debray.

¿Quién es Régis Debray? Debray era un joven estudiante francés, discípulo del filósofo Louis Althusser, que vino a Latinoamérica y después escribió un artículo muy largo, en la famosa revista *Les Temps Modernes* de Jean Paul Sartre: “El Castrismo: la larga marcha de América Latina”. Entonces, este artículo les gustó mucho a los cubanos. Lo invitaron a Cuba, y ahí, en la isla, escribe después un texto que pretende ser algo así como la “síntesis teórica” de la revolución cubana. Un texto que hoy en día se utiliza para criticar a la revolución cubana y para denostar todo lo que esté asociado al Che Guevara.

El texto de Debray se titula: *¿Revolución en la Revolución?*. Allí Debray realiza una versión totalmente simplificada de la revolución cubana. Sostiene, entre otras cosas, que en Cuba no hubo casi lucha urbana, que solamente hubo lucha rural, que la ciudad era burguesa mientras que la montaña era proletaria y que, por lo tanto, la revolución surge de un foco, de un pequeño núcleo aislado. Así, de este modo, Debray hace la canonización y la codificación de la revolución cubana en una receta muy esquemática que se conoce como “la teoría del foco”. Esta versión de Debray de la revolución cubana es muy utilizada hoy en día para

ridiculizar y fustigar la teoría política del guevarismo...aún cuando el mismo Debray ya no tiene nada que ver con esta tradición, pues pasó a las filas de la socialdemocracia – en el mejor de los casos y siendo indulgentes con él... -.

Es cierto que la temática del “foco” está presente en los escritos del Che pero de una manera muy diferente a la receta simplificada que construye Debray. Nosotros creemos que en el Che los términos “foco” y “catalizador” –con los que el Che hace referencia a la lucha político-militar de la guerrilla, tienen un origen metafórico proveniente de la medicina (la profesión original del Che). El “foco” remite al...foco infeccioso que se expande en un cuerpo humano. El “catalizador”, en la química, es el nombre de un cuerpo capaz de motivar un cambio, la transformación catalítica.

Pero, más allá de su origen metafórico, está muy claro que en el pensamiento político de Guevara la concepción de la guerrilla está siempre vinculada a la lucha de masas. Concretamente el Che sostiene que: “*Es importante destacar que la lucha guerrillera es una lucha de masas, es una lucha del pueblo [...] Su gran fuerza radica en la masa de la población*”⁶⁰. Más tarde, el Che vuelve a insistir con este planteo cuando reitera: “*La guerra de guerrillas es una guerra del pueblo, es una lucha de masas*”⁶¹.

Pero Guevara no se detiene allí. Comentando el libro de Giap *Guerra del pueblo, ejército del pueblo*, el Che destaca una y otra vez un elemento fundamental para la victoria del pueblo vietnamita: “*las grandes experiencias del partido en la dirección de la lucha armada y la organización de las fuerzas armadas revolucionarias [...] Nos narra también el compañero Vo Nguyen Giap, la estrecha relación que existe entre el partido y el ejército, cómo, en esta lucha, el ejército no es sino una parte del partido dirigente de la lucha*”.

De este modo, a diferencia de Debray, el Che le otorga un lugar central a la lucha política, de la cual la lucha armada no es sino su prolongación sobre otro terreno. Allí, siempre comentando a Giap, Guevara vuelve a insistir, casi con obsesividad, en que: “*La lucha de masas fue utilizada durante todo el transcurso de la guerra por el partido vietnamita. Fue utilizada, en primer lugar, porque la guerra de guerrillas no es sino una expresión de la lucha de masas y no se puede pensar en ella cuando está aislada de su medio natural, que es el pueblo*”.

¿De qué modo Debray pudo eludir este tipo de razonamientos centrales y determinantes del pensamiento político del Che? Pues construyendo **un relato de la revolución cubana donde desaparecen como por arte de magia las tradiciones políticas previas y toda la lucha política anterior de Fidel Castro y sus compañeros.**

Si se vuelven a leer los textos “foquistas” de Debray treinta años después, el lector no encontrará, inexplicablemente, ninguna referencia a la historia política cubana anterior ni a la lucha política previa que derivan en el inicio de la lucha armada contra Batista. Pareciera que para Debray, observador europeo proveniente del PC francés, recién llegado a América latina –en aquella época fascinado con Cuba y las guerrillas, luego con la socialdemocracia y hoy vaya uno a saber con qué— la invasión del Granma y el Ejército Rebelde nacen *ex nihilo*, no como fruto de la radicalización política de un sector juvenil proveniente del nacionalismo radical y antimperialista latinoamericano y de la propia historia política cubana.

Además, cuando Debray pretende esquematizar y teorizar la lucha revolucionaria cubana defendiendo a rajatabla la tesis de “la inexistencia del partido” tiene en mente y está pensando en la ausencia del viejo Partido Socialista Popular (el antiguo PC cubano, símil del PC francés en el que se formó Debray) en la primera dirección guerrillera. Un lector actual de

⁶⁰ Cfr. Ernesto Che Guevara: *La guerra de guerrillas* (1960).

⁶¹ Cfr. Ernesto Che Guevara: “*La guerra de guerrillas: un método*”, artículo publicado en *Cuba Socialista*, septiembre de 1963.

los escritos de Debray no puede dejar de preguntarse: ¿pero acaso el Movimiento 26 de julio –que era quien dirigía la lucha armada- no constituía un partido?

Para Debray las advertencias del Che sobre las luchas de masas y la relevancia de la organización política eran sólo ...detalles insignificantes. No les dio ninguna importancia. Por eso construyó una visión caricaturesca de la lucha armada que, lamentable y trágicamente, fue posteriormente atribuida –post mortem- al Che...

Según recuerda el ya mencionado Pombo [Harry Villegas Tamayo] al Che Guevara no le gustó *¿Revolución en la Revolución?* de Debray. Lo leyó cuando estaba en Bolivia (pues se publicó en 1967) y le hizo comentarios críticos a Debray.

Aún cuando nunca sepamos qué le criticó puntualmente Guevara al intelectual francés, ya en aquella época dos militantes cubanos salieron públicamente a criticar la caricatura “foquista” de Debray⁶². Estos dos compañeros cubanos le critican abiertamente a Debray –no ahora, en el siglo XXI, sino en 1968!- el haber simplificado la revolución cubana, el haberla convertido en una simple teoría del “foco” y el no haber visto en ella que junto a la guerrilla, en las ciudades luchaba la juventud, el movimiento obrero, el movimiento estudiantil, etc. En suma, le cuestionaban -en particular- el total desconocimiento de la lucha urbana y -en general- la total subestimación de la lucha política, base de sustentación de toda lucha político militar. Esta es la principal crítica a la teoría del “foco” realizada en aquella época por los propios cubanos.

Por supuesto que, en la derecha, nadie se toma el trabajo de reconstruir todas esas críticas. Simplemente, se “entierra” rápidamente a los revolucionarios por ser “foquistas”...

Entonces, en los documentos de nacimiento del ERP en la Argentina, encontramos una crítica muy inteligente y muy sugerente a Régis Debray y al “foquismo”, a la errónea subordinación de la lucha política a la lucha militar. Esta crítica de Santucho pasó desapercibida y, todavía hoy, se le atribuyen “foquismo” y/o “militarismo” como si la decisión de desarrollar en Argentina una lucha político-militar y una confrontación radical contra la dictadura militar hubiese sido en la mente de Santucho y sus compañeros un delirio irracional y mesiánico y una subestimación del análisis específicamente político.

Tanto al Che Guevara como a Santucho siempre se los acusó de lo mismo: “bienintencionados, idealistas y abnegados” pero... “foquistas” y “militaristas”. Sin embargo, en la propia fundación del ERP se hace una crítica muy dura al foquismo y se genera una crítica inteligente al militarismo. Porque una de las tesis centrales de Régis Debray consiste en que no hace falta formar una organización política, un partido revolucionario. Solamente - plantea Debray-, hay que instalar un foco guerrillero...No hace falta, previamente, la lucha política ni la lucha ideológica, sino tan sólo la lucha militar...Eso es el foquismo, eso es el militarismo.

Incluso, aún hoy, se desconoce que ya en 1968 (dos años antes del lanzamiento del ERP), en el IV Congreso del PRT, se plantea que para el castrismo –allí Santucho aclara presuroso que: “*no hacemos distinción alguna entre castrismo y guevarismo, porque la distinción es falsa*”- lo fundamental de la estrategia remite al carácter de la revolución socialista y latinoamericana. Junto con el carácter, Santucho defiende la estrategia continental que dimana de la OLAS. A eso se agregaría –siempre desde su interpretación del castrismo- la necesidad de desarrollar una revolución continental a partir de revoluciones nacionales y regionales, mediante la guerra prolongada. Finalmente destaca que allí donde no existan fuertes partidos revolucionarios habrá que crearlos como fuerzas militares desde el comienzo, ligando todo el tiempo la lucha política y la lucha político-militar.

⁶² Simón Torres y Julio Aronde (posiblemente dos seudónimos de colaboradores del comandante Manuel Piñero Losada, alias “Barbarroja”): “Debray y la experiencia cubana”. En *Monthly Review* N° 55, año V, octubre de 1968. pp.1-21.

Dos años después de este análisis, en 1970, cuando se funda el Ejército Revolucionario del Pueblo⁶³, vuelve a plantearse que el eje prioritario siempre debe ser construir una organización política y desde ahí, plantearse la lucha político-militar. **Pero el eje debe ser la política.** No puede haber confrontación político-militar ni lucha político-militar si no es a partir de un análisis específicamente **político**. Esta es la tradición de los clásicos del marxismo que se remonta a Clausewitz y, más atrás, a los escritos de Nicolás Maquiavelo.

Otra tesis que Santucho le critica a Debray en este documento de 1970 es la supuesta primacía que el francés atribuye al “factor geográfico”. Pensar que de la geografía se deduce una estrategia política...constituye un enorme error. En realidad no es así..., ni fue así la revolución cubana ni ninguna revolución latinoamericana. La geografía no determina la lucha política, es un error gravísimo. Cuando uno lo encuentra escrito no sucede nada, pero en política ese tipo de errores cuesta la vida de mucha gente, de muchos compañeros valiosos, de muchos revolucionarios.

Cinco años más tarde, en julio de 1975, durante la reunión del Comité Central ampliado del PRT –que llevaba por nombre “Vietnam liberado”— Santucho continuaba polemizando, obsesivamente, contra el “foquismo” al que calificaba como movimiento “*inmaduro, alejado del leninismo. Los esfuerzos [del foquismo] se realizan en la lucha armada, aislada del movimiento general de las masas*”. En Argentina, esos eran precisamente los tiempos de las grandes huelgas de las coordinadoras clasistas de masas.

Entre los numerosos textos teóricos que produce esta corriente ideológica en los años '70 merecen citarse otros dos.

Uno se titula *Poder burgués, poder revolucionario*⁶⁴, redactado por Santucho, y el otro es “A los pueblos de América Latina”⁶⁵, un documento colectivo firmado por el PRT-ERP en la Argentina, los Tupamaros en Uruguay, el MIR chileno y el ELN boliviano.

¿Que encontramos en estos documentos a nivel teórico y político? Nuevamente, aún a riesgo de repetir..., nos encontramos con un **análisis centralmente político**. A partir de ahí se plantea la lucha revolucionaria continental..., ¿no eran “tira-tiros” irracionales ni “locos aventureros”!. Se plantea una visión de cómo funciona el sistema de dominación política de las clases opresoras en América Latina y se analiza también qué sucede en el seno del campo popular y sobre todo, en **la conciencia política** de las clases subalternas y explotadas.

El análisis político condensado en *Poder burgués, poder revolucionario* se estructura a partir de una metáfora espacial que dibuja qué pasa “arriba” y qué sucede mientras tanto “abajo”. La reflexión de Santucho gira alrededor de un análisis político del arriba y del abajo o, en otros términos, de las clases dominantes y de las clases subalternas.

Para analizar a las clases dominantes aparece en los escritos de Santucho la categoría de “bonapartismo”. Esta es una tesis suya muy fuerte. Según él, **la historia argentina se mueve con un movimiento pendular entre dos formas políticas de dominación burguesa:** o la república parlamentaria o el bonapartismo militar.

No casualmente, diez años antes que Santucho, en *Guerra de guerrillas: un método* (1963), el Che Guevara había planteado que: “*Hoy por hoy, se ve en América un estado de equilibrio inestable entre la dictadura oligárquica y la presión popular. La denominamos con la palabra oligárquica pretendiendo definir la alianza reaccionaria entre las burguesías de cada país y sus clases de terratenientes [...] Hay que violentar el equilibrio dictadura oligárquica-presión popular*”.

⁶³ “Resoluciones del V Congreso del PRT. Fundación del ERP” (29 y 30 de julio de 1970).

⁶⁴ Ediciones *El Combatiente*, 23 de agosto de 1974.

⁶⁵ Publicado en *Che Guevara* N°1, Revista de la Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR), noviembre de 1974.

Cabe aclarar que cuando el Che emplea la expresión “*dictadura oligárquica*”, como él mismo afirma, no está pensando en una dictadura de los terratenientes y propietarios agrarios tradicionales a la que habría que oponer una lucha “democrática” o un “frente nacional” modernizador incluyendo dentro del mismo no sólo a los obreros, campesinos y capas medias empobrecidas sino también a la denominada “burguesía nacional”. De ningún modo. El Che es bien claro. Lo que existe en América Latina es una alianza objetiva entre los terratenientes “tradicionales” y las burguesías “modernizadoras”. La oposición no pasa entonces por oponer artificialmente tradición versus modernidad, terratenientes versus burguesía industrial, oligarquía versus frente nacional. Su planteo es muy claro: “*No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución*”.

El Che atribuye tanta importancia al análisis del equilibrio inestable entre ambos polos pendulares (la dictadura oligárquica, basada en la alianza de terratenientes y burgueses “nacionales”, por un lado, y la presión popular, por el otro) como Santucho al estudio de las dos formas políticas alternativas de dominación de la burguesía argentina.

Ni Guevara ni Santucho plantean como consigna: “democracia o dictadura”. La alternativa consiste en continuar bajo dominación burguesa en sus diferentes formas o la revolución socialista. Por ello, en *Guerra de guerrillas: un método*, el Che alertaba que: “*No debemos admitir que la palabra democracia, utilizada en forma apologética para representar la dictadura de las clases explotadoras, pierda su profundidad de concepto y adquiera el de ciertas libertades más o menos óptimas dadas al ciudadano. **Luchar solamente por conseguir la restauración de cierta legalidad burguesa sin plantearse, en cambio, el problema del poder revolucionario, es luchar por retornar a cierto orden dictatorial preestablecido por las clases sociales dominantes: es, en todo caso, luchar por el establecimiento de unos grilletes que tengan en su punta una bola menos pesada para el presidiario***”.

Intentando ser consecuente con este tipo de planteos radicales, cuando Santucho se propone explicar las **diversas formas políticas de dominación** que, en forma pendular, emplea la clase dominante argentina, su formulación específica es: o república parlamentaria (que no equivale a democracia..., como aclara el Che) o bonapartismo militar.

¿En dónde se inspiró Santucho para formular esta hipótesis? Obviamente su inspiración inmediata es el Che Guevara. Ahora bien, su formulación más general, la extrae de un libro de Carlos Marx. Marx escribió entre diciembre de 1851 y marzo de 1852 *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

Allí Marx propone una hipótesis política: en Francia, luego de la derrota de la revolución de 1848, un dictador encabeza un golpe de Estado y permanece dos décadas al frente del gobierno francés. Este dictador era un personaje secundario rodeado de lumpenes que gracias al liderazgo del Ejército se convierte en determinado momento de Francia en una especie de “árbitro” de los conflictos sociales. Una especie de “juez equidistante”, que viene a solucionar y a moderar los conflictos. Entonces, como este personaje – que Marx detestaba – se llamaba Luis Bonaparte (sobrino de Napoleón) la tradición marxista, empezando por Marx y de ahí en adelante, convirtió en categoría teórica ese análisis político y lo transformó en el concepto de “bonapartismo”.

En su análisis de Luis Bonaparte y de la situación francesa de aquel período, Marx plantea elementos fundamentales de su teoría política. Allí sugiere que la lucha de clases nunca se produce entre clases homogéneas, como por momentos sugiere *El Manifiesto del Partido Comunista* (1848). En realidad, en una formación social concreta, las clases se fraccionan en la lucha, se realizan alianzas entre ellas y se establecen formas de representación política cambiantes según la coyuntura.

Por otra parte, en *El 18 Brumario* Marx plantea que la mejor forma de dominación política de la burguesía, la más eficaz, es “la república parlamentaria”. Para Marx república parlamentaria no es sinónimo de democracia, como sugiere la filosofía política del liberalismo. La república parlamentaria no garantiza “la libertad” sino que constituye una **forma de dominación**. A diferencia de la monarquía o de la dictadura militar (donde un solo sector de la burguesía domina) en la república parlamentaria es el conjunto de la burguesía el que ejerce su dominio a través del Estado y sus instituciones “representativas”. Según Marx, la república parlamentaria licúa los intereses particulares de las distintas fracciones de la burguesía, alcanzando una especie de “promedio” de todos los intereses de la clase dominante en su conjunto y, de este modo, logra una **dominación política general**, esto es: anónima, impersonal y burocrática.

En *El 18 Brumario* Marx también agrega que cuando la situación política “se desborda” por la indisciplina y la rebelión popular, la vieja maquinaria republicana (con sus partidos, su Parlamento, sus jueces, su prensa “independiente”; en suma: con todas sus instituciones) ya no alcanza para mantener la dominación. En esos momentos de crisis aguda, los viejos partidos políticos de la burguesía ya no representan a esa clase social. Quedan como “flotando en el aire” y girando en el vacío. Entonces emerge otro tipo de liderazgo político para representar a la clase dominante: la burguesía deja de estar representada por los liberales, los constitucionalistas o los republicanos y pasa a estar representada por el Ejército y las Fuerzas Armadas que, de este modo, se constituyen en “El Partido del Orden”. El Ejército entonces aparece en la arena política como si...fuera a equilibrar la situación catastrófica, pero en realidad...viene a garantizar la reproducción de la **dominación política** de la burguesía.

Mario Roberto Santucho se apropia lúcidamente de este análisis político de Marx y trata de utilizarlo para comprender la compleja historia política de nuestro país y también la situación argentina de los años ‘70.

Conviene destacar el modo cómo Santucho analiza a ese gran protagonista de nuestra historia política: las Fuerzas Armadas. ¿Cómo visualiza Robi a las Fuerzas Armadas? Pues sostiene que son un Partido Militar. Esto resulta sumamente importante. En ningún momento Santucho sostiene que son simplemente un grupo de “bandoleros adictos a las balas” o mercenarios sin ideología. De ninguna manera. En la óptica del PRT, las Fuerzas Armadas son... un partido político. Un partido que viene a reemplazar al clásico -por definición- partido político burgués. Esta es una hipótesis sociológica e historiográfica sumamente importante para comprender la óptica política de Santucho.

Roberto Santucho se hace cargo de esa hipótesis y plantea que en la Argentina las Fuerzas Armadas vienen a reemplazar ese partido burgués ausente, porque el partido burgués en Argentina no puede dar cuenta de la situación política. Entonces Robi –que inicialmente está pensando en el papel jugado por la dictadura militar del general Onganía [dictador que lidera el golpe de Estado de 1966] - prolonga el alcance de esa hipótesis y también analiza al peronismo como “bonapartismo”.

Hay que reflexionar detenidamente sobre esta diferencia: sostener que el peronismo es bonapartismo (el peronismo histórico de 1945 en adelante..., no el de Menem), es algo muy diferente a lo que planteaba, por ejemplo, Victorio Codovilla [líder histórico del Partido Comunista Argentino desde 1928 hasta su muerte en 1970]. Codovilla, en un folleto famoso del año 1946 titulado “Batir al Nazi-Peronismo”, sostenía que: “el peronismo es fascismo”.

Robi Santucho tiene una visión un poco distinta, mucho más matizada, por eso no cae en ese “gorilismo de izquierda”, pero... tampoco acepta las posiciones de Rodolfo Puiggrós [historiador comunista que se hace peronista en la segunda mitad de los años ‘40 y que luego se convertirá en uno de los principales intelectuales de la izquierda peronista durante los ‘60

y '70], o de Abelardo Ramos [uno de los principales intelectuales -de origen trotskista- que adhieren al peronismo constituyendo la corriente política e historiográfica autobautizada como “izquierda nacional”], y otros. ¿Qué decían Puiggrós, Ramos, Hernández Arregui y otros ensayistas peronistas? Pues que “el peronismo es «LA Revolución» (con mayúsculas) en la Argentina”.

Según el análisis de Santucho...el peronismo no es ni revolución, ni nazismo, sino... bonapartismo. Es decir: una figura militar fuerte, que aparece como “árbitro” entre las clases sociales y que viene a “poner orden”...aunque, siempre en última instancia, termina poniendo orden...para el mismo lado. Para la derecha, para la burguesía, para el statu quo.

Antonio Gramsci, que en principio no aparece explícitamente presente en estos análisis políticos de Santucho, para explicar los mismos fenómenos de crisis económica y política (englobados bajo el concepto de crisis orgánica), pensando en situaciones donde las clases sociales se separan de sus viejos partidos políticos y a la burguesía comienza a representarla el Partido Militar, utilizaba una categoría emparentada con la de “bonapartismo”. Gramsci empleaba el concepto de “cesarismo”.

En Marx la categoría de “bonapartismo” siempre tiene un contenido negativo. Para Gramsci, en cambio, puede haber un “cesarismo” progresivo o regresivo, según contribuya a hacer avanzar o no a los sectores populares en las relaciones de fuerzas. A diferencia de Marx, León Trotsky, en su exilio mexicano de fines de los años '30, utiliza en el mismo horizonte de Antonio Gramsci esta visión donde puede haber un “bonapartismo progresivo” o “regresivo”, según contribuya o no a la lucha de clases. Explícitamente Trotsky utiliza la categoría de “bonapartismo progresivo” para referirse al gobierno populista de Lázaro Cárdenas, ya que a pesar de ser un gobierno burgués, para enfrentar al imperialismo y nacionalizar el petróleo mexicano, Cárdenas se apoya en los sectores populares y en la clase obrera mexicana. Abelardo Ramos apela a este análisis de Trotsky para caracterizar como “bonapartismo” al peronismo en un sentido positivo y apologético, mientras que Silvio Frondizi –mucho más afín al análisis de Marx– emplea el término en su significado negativo, para cuestionar el carácter supuestamente “progresista” de la burguesía nacional argentina y del peronismo.

Mario Roberto Santucho utiliza la categoría de “bonapartismo” en la misma perspectiva de Silvio Frondizi, con un fuerte contenido crítico, y recurriendo a un tipo de análisis político que bebe directamente en *El 18 Brumario*. Pero no sólo lo emplea para explicar la aparición del peronismo histórico –el del primer peronismo de la década del '40– sino también para describir la emergencia recurrente de los militares argentinos a lo largo de toda nuestra historia como el “Partido del Orden”, en tanto Partido Militar, es decir, en tanto auténtico partido político de la burguesía argentina.

Todo esto, en cuanto al análisis de Santucho sobre qué sucede con el bloque político y social de “los de arriba”, de las clases dominantes...

Ahora bien, ¿qué ocurre con “los de abajo”? Al observar el capitalismo argentino “desde abajo”, desde sus clases explotadas, Robi recorre la historia de los trabajadores y plantea los orígenes del movimiento obrero clasista en nuestro país, identificando tres corrientes: (a) el anarquismo, que fue la más importante, (b) el socialismo y (c) el comunismo. **Santucho y el PRT se hacen cargo de la tradición comunista.** Es decir que Robi reivindica al comunismo hasta un determinado período de la historia, a partir de ahí el comunismo pierde la hegemonía sobre el movimiento obrero local, desdibuja su política revolucionaria, diluye su clasismo y aparece en el seno de las clases subalternas el peronismo.

Entonces, a partir de ahí, Santucho sostiene cuáles serían los dos principales desafíos del movimiento popular:

- a) Por un lado, **el populismo**. Santucho también lo denomina “nacionalismo burgués”, que consiste en confundir a toda la Nación como si fuera parte del pueblo, meter a la burguesía nacional como parte del pueblo, y pensar que el enemigo está solo fuera del país. El principal exponente del populismo, dentro del campo popular y progresista, eran en su opinión de aquel momento, los Montoneros.
- b) Por otro lado, **el reformismo**. Robi lo encuentra y lo identifica principalmente en el Partido Comunista.

Este tipo de análisis no quedó reducido a una radiografía fija de la sociedad argentina. No era una tesis académica, sino la base de sustentación de la actividad militante de su corriente política.

Luego de la ruptura, primero con la corriente de Nahuel Moreno, y más tarde con la IV Internacional, Santucho intenta profundizar su perspectiva política guevarista.

En su “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”, el Che Guevara había reclamado: “*Es el camino de Vietnam, es el camino que deben seguir los pueblos, es el camino que seguirá América, con la característica especial de que los grupos en armas pudieran formar algo así como **Juntas de Coordinación** para hacer más difícil la tarea represiva del imperialismo yanqui y facilitar la propia causa*”. Siguiendo puntualmente ese consejo político del Che, a fines de 1973 el PRT-ERP de la Argentina, el MIR de Chile, el ELN de Bolivia y el MLN-Tupamaros de Uruguay comienzan a trabajar en una organización en común que los agrupe. A comienzos de 1974 lanzan públicamente la Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR), nucleamiento guevarista internacionalista del Cono sur latinoamericano que se proponía luchar por la revolución continental.

Ya desde su nacimiento, nos encontramos con el planteo político según el cual estas cuatro organizaciones planteaban que “*nos une la comprensión de que no hay otra estrategia viable en América latina que la estrategia de la guerra revolucionaria. Que esa guerra revolucionaria es **un completo proceso de luchas de masas**, armado y no armado, pacífico y violento, donde todas las formas de lucha se desarrollan armónicamente convergiendo en torno al eje de la lucha armada*”.

En el primer documento conjunto que publican, las cuatro organizaciones trazan una breve y apretada síntesis histórica de las luchas populares y del marxismo en América Latina⁶⁶. En ella señalan que el comunismo, el socialismo y el anarquismo de las primeras décadas del siglo XX, junto con las luchas antimperialistas como la de Sandino en Nicaragua y la insurrección del Partido Comunista de El Salvador de 1932, conformaron “*un formidable auge de masas que puso en jaque la dominación neocolonial homogeneizada por el imperialismo yanqui, enemigo número uno de todos los pueblos del mundo*”.

Durante las décadas siguientes, según este relato, en la mayoría del partidos comunistas latinoamericanos terminó predominando el reformismo mientras las burguesías nacionales apelaban ideológicamente al nacionalismo burgués para estabilizar el sistema neutralizando el descontento de las masas. A lo largo de todo ese período, los sectores populares perdieron fuerza e iniciativa en la lucha de clases continental hasta que, **a partir de la revolución cubana**, “*los pueblos del continente vieron fortalecida su fe revolucionaria e iniciaron una nueva y profunda movilización de conjunto*”.

En este tipo de lectura de la historia de América Latina (donde el peronismo es analizado críticamente porque combina el antimperialismo verbal con la mentada “tercera posición” y “*el truco de presentarse como bomberos del incendio revolucionario*” —una obvia alusión al papel asumido por el general Perón a su regreso del exilio español para frenar a la insurgencia y a la radicalización masiva de la juventud argentina— se deja

⁶⁶ Cfr. “A los pueblos de América Latina”. Publicado en *Che Guevara* N°1, Revista de la Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR), noviembre de 1974.
Che Guevara. El sujeto y el poder

escuchar el eco del pensamiento político que Santucho venía promoviendo al interior de la izquierda argentina.

Si bien la revolución cubana caló hondo y penetró en el corazón mismo del conjunto de la izquierda argentina (en todas sus vertientes y en la mayoría de los intelectuales críticos), la corriente política de la nueva izquierda guevarista liderada por Mario Roberto Santucho representó uno de los intentos más radicales y profundos por actualizar en nuestro país la tradición latinoamericana del marxismo revolucionario, representado en los años '20 por Mariátegui y Mella y en los '60 por el Che Guevara.

Pensamiento Crítico

(La revolución en la cultura y la cultura de la revolución cubana)⁶⁷

La ofensiva anticapitalista en los '60

¿El capital constituye un sujeto automático, una persona con vida propia o, por el contrario, no es más que una relación social? Ya desde los tiempos de Carlos Marx esa pregunta quitó el sueño a los revolucionarios siempre que se propusieron estudiar la sociedad (para modificarla). La respuesta, aunque parezca sencilla, no lo es. Aparentemente, si nos situamos en la perspectiva del materialismo histórico –como es nuestro caso- todo conduce a aceptar que el capital es una relación. Cualquier otro tipo de respuesta implicaría caer en los brazos del fetichismo más grosero, opción de la que no siempre han logrado escapar algunas corrientes de moda en el pensamiento social contemporáneo.

No obstante, a pesar de esta aparente sencillez del problema, hoy en día se pretende explicar la génesis, la emergencia y la hegemonía mundial del neoliberalismo como si hubiesen brotado por generación espontánea a partir de los dictados mismos del capital. El denominado “nuevo orden mundial” que se ha instalado de manera prepotente en todo el planeta a partir de los años '90, coronando un nuevo modelo de sociedad capitalista inaugurado por la dictadura del general Pinochet en América latina y por los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher en el mundo desarrollado, ¿tiene una lógica autocentrada? ¿El capital gira entonces sobre sí mismo? La mayor parte de los discursos legitimantes que pretenden hoy convencernos de su “ineluctabilidad”, de su “imparable” avance y su “incontenible” despliegue, así parecen presuponerlo.

Sin embargo, la perspectiva de los oprimidos –que hoy no está evidentemente de moda- es bien otra. Si miramos el mundo desde las clases subalternas, desde los millones de explotados y sojuzgados, el ángulo cambia notablemente. Desde esta otra perspectiva, el neoliberalismo, los nuevos patrones de acumulación capitalista y la lógica cultural del capitalismo tardío no tienen una lógica autocentrada. No son completamente autónomos. No giran sobre sí mismos. No son autosuficientes. Se constituyen a partir de un antagonismo. Se alimentan de sus oponentes.

Los cambios económicos, sociales, políticos, ideológicos y culturales que cristalizaron a fines del siglo XX en la figura del “neoliberalismo” (nueva modalidad de imperialismo y nuevo patrón de acumulación capitalista tardío combinado con una producción posfordista y legitimado en el plano ideológico mediante los postulados monetaristas de la economía neoclásica y los discursos de “la diferencia” y la “identidad” de la filosofía posmoderna y el “giro lingüístico”) no se han producido de manera automática. Si analizamos la sociedad y la historia desde una perspectiva crítica, el neoliberalismo constituye una respuesta frente a un

⁶⁷ Ensayo inédito. Queremos expresar nuestro sincero agradecimiento a los amigos y compañeros Pablo Pacheco López y Fernando Martínez Heredia del Centro de la Cultura Cubana Juan Marinello, a Roberto Fernández Retamar de Casa de las Américas y a Joel Suárez y Esther Pérez del Centro Martin Luther King por habernos invitado a distintos eventos (Concurso Casa de las Américas, Seminario sobre Rosa Luxemburg, Conferencias sobre el marxismo latinoamericano en tiempos de la Internacional Comunista) y así haber podido recolectar información, entrevistas y documentos de primera mano sobre este tema. A Pablo Pacheco López por su infinita generosidad y por todos los materiales que me brindó sobre la revolución cubana, a Fernando Martínez Heredia y Aurelio Alonso por acceder a diversas entrevistas y por brindarnos preciosos materiales de aquella época, a Juan Valdés Paz por conseguirnos la colección de *Pensamiento Crítico*.

desafío. La ofensiva capitalista no es en realidad más que una contraofensiva. El avance neoliberal es un contraataque.

¿Un contraataque frente a qué? ¿Una respuesta frente a quién? ¿Una contraofensiva frente a cuál ofensiva?

Fundamentalmente frente a la crisis de hegemonía a escala mundial que el capital soportó durante los años '60.

Del mismo modo que hoy no puede comprenderse la reacción del fascismo, del franquismo y del nazismo de los años '30 (y ni siquiera el estado de bienestar y las políticas keynesianas preventivas posteriores a 1929) si no damos cuenta de la inmensa amenaza política y cultural que significó para la dominación mundial del capital la revolución bolchevique de 1917 y la ofensiva consejista de los '20; así tampoco puede comprenderse la contraofensiva capitalista que se inicia a nivel mundial tras la crisis del petróleo de los '70 (surcada en América latina por toda una serie de dictaduras militares) si no se da cuenta de la aguda amenaza política y cultural que se inicia con la revolución cubana.

Una amenaza que atravesará toda la década de los '60 y llegará hasta principios de los '70. Un asedio frente a las aceitadas redes de la dominación social (económica, política, militar, ideológica y cultural) que comienza con la revolución cubana y que probablemente se extiende –a nivel mundial- hasta la victoria vietnamita de 1975, pasando por toda la serie de levantamientos obreros y estudiantiles de 1968 en las metrópolis del imperialismo capitalista occidental (tanto en Europa y Japón como en los EEUU).

Por lo tanto, sin dar cuenta del aporte específico que produjo la revolución cubana a esa ofensiva mundial de los explotados y oprimidos y que originó como respuesta una contraofensiva del capital hoy conocida popularmente como “neoliberalismo” no se puede comprender a fondo las raíces de éste último.

En las ciencias sociales el principal obstáculo que impide y neutraliza de antemano una comprensión a fondo de estos procesos a escala mundial está dado fundamentalmente por el eurocentrismo, siempre criticado pero lamentablemente siempre renacido de sus cenizas. Desde esta matriz, el único evento de masas que se toma como indicador de la ofensiva rebelde de los '60 está dado por el '68 francés⁶⁸ (a lo sumo extensible a las ciudades de Europa occidental y de EEUU).

“Curiosamente” ni la derrota norteamericana en la guerra imperialista en Vietnam ni la revolución cubana ni la guerra de Argelia ni la emergencia de destacamentos revolucionarios en toda América latina son tomados en cuenta a la hora de hacer el balance y el inventario de las razones por las cuales el capital imperialista multinacional se vio impelido a realizar su contraofensiva también mundial luego de su momentáneo repliegue táctico de los '60 y primeros '70. El balance de Fredric Jameson sobre los '60 constituye una de las pocas

⁶⁸ En ese sentido resulta paradigmática la sorprendente e impactante omisión de la revolución cubana en los dos célebres libros que Perry Anderson le dedicó al “marxismo occidental”: *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976) y *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983). En ninguno de los dos se hace referencia ni a la revolución cubana ni a las rebeliones del Tercer Mundo, así como tampoco se analizan –ni siquiera se mencionan- a ninguno de los teóricos, pensadores, intelectuales y/o dirigentes del Tercer Mundo. Hemos realizado una crítica de ambos textos en nuestro *El Capital: Historia y método (Una introducción)*. Bs.As., Editorial Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2002. Capítulo III: “Teoría de la historia e historia de la teoría”. También puede encontrarse una crítica del europeísmo de Anderson en James Petras: “Apuntes para entender las políticas revolucionarias de hoy (Polémica con Perry Anderson)”. Bs.As., Mario Hernández Editor, 2001. p.7-40. Del mismo tenor del eurocentrismo de Anderson resulta la periodización que en gran parte de su última obra realiza Toni Negri sobre los avatares del capitalismo occidental ya que para este último autor el pasaje del capitalismo keynesiano al posfordista y del obrero masa al obrero social está dado por el '68 europeo. Ni siquiera menciona la revolución cubana o la derrota norteamericana en la guerra de Vietnam como elementos al menos “coadyuvantes” para explicar semejante transformación de la estrategia capitalista norteamericana y europea (poskeynesiana) posterior a los años '70... Véase nuestro *Toni Negri y los desafíos de Imperio*. Madrid, Campo de Ideas, 2003.

excepciones a esta regla. Para él: “En realidad, políticamente, los sesenta del Primer Mundo le debieron mucho al Tercermundismo [...] las dos naciones del Primer Mundo en las cuales emergieron los movimientos estudiantiles masivos más poderosos -EEUU y Francia- se convirtieron en espacios políticos privilegiados precisamente porque estos dos países estaban involucrados en guerras coloniales”. Refiriéndose a la revolución cubana Jameson agregaba: “Para muchos de nosotros, en efecto, el detonador crucial –un nuevo Año I, la demostración palpable de que la revolución no era un concepto meramente histórico y una pieza de museo, sino real y factible- fue provisto por un pueblo cuya subyugación al imperialismo había desarrollado entre los norteamericanos una conmiseración y un sentido de fraternidad que nunca podríamos haber sentido por la lucha de otro pueblo del Tercer Mundo”⁶⁹.

¿Cómo explicar hoy los '60 y sus múltiples rebeliones sin dar cuenta de la especificidad de las luchas del Tercer Mundo y sin investigar su influencia en el mundo capitalista desarrollado? ¿O acaso puedan seguir soslayándose los efectos de Vietnam sobre París '68? ¿O quizás puedan seguir desconociéndose los efectos del ejemplo de la revolución cubana sobre la rebelión negra en EEUU y su lucha por los “derechos civiles”?

Pero la indisciplina y la rebelión que marcaron a fuego los '60 no fueron única ni exclusivamente políticas. La crisis de dominación que caracterizó aquella década –hoy emblemática del período- y que motivó en el decenio siguiente una contraofensiva conservadora mundial del capital fue también una crisis de hegemonía. Por lo tanto para dar cuenta de los '60 no puede tampoco prescindirse de la dimensión cultural. “La cultura” –como señaló por entonces un estratega militar de las Fuerzas Armadas argentinas de aquellos años⁷⁰- “es parte de la guerra revolucionaria”.

Sucede que lo que había sido hasta entonces un postulado teórico (tan caro al marxismo historicista de un Lukács o al culturalista de un Gramsci) se experimentó a partir de allí como un dato de la misma realidad. La rebelión juvenil (desde el pelo largo y la música de rock hasta la modificación de las costumbres sexuales y la rebelión estudiantil antiautoritaria), la rebelión contra la opresión racial, la rebelión anticolonial y la insurgencia armada anticapitalista, fueron diversos movimientos de una misma sinfonía epocal. No sólo se resquebrajaba el orden social, económico y político del capital a nivel mundial. También entraba en crisis su dominación cultural.

La extendida influencia de la revolución cubana no fue de ningún modo ajena a ese fenómeno. De allí que hoy, a cuatro décadas de aquel momento y a contramano del eurocentrismo aún reinante en las ciencias sociales y los estudios culturales contemporáneos, debemos revisitarse la producción cultural de la revolución y sus intelectuales durante la década del '60. Pero esa reconstrucción no puede reincidir en los vicios metodológicos del pasado. Ya es hora de abandonar definitivamente el economicismo pretendidamente “ortodoxo” según el cual los intelectuales críticos y revolucionarios son catalogados a priori como “pequeñoburgueses” (siempre sospechosos de “traición”).

Desde esta metodología de análisis, el intelectual es definido únicamente desde un punto de vista económico, como pequeñoburgués. Se soslaya su función hegemónica. Y si la pequeñoburguesía –según los clásicos del marxismo- es una clase social oscilante y vacilante...entonces la intelectualidad es, por definición, pasible de defeccionar, de oscilar, e incluso de traicionar. La cultura termina concibiéndose de un modo mecánico como un epifenómeno directamente deducible –sin mediaciones- de la economía. De este modo se aborta de antemano cualquier posible intento contrahegemónico y se le niega a los

⁶⁹ Cfr. Fredric Jameson: *Periodizar los sesenta* [1984]. Bs.As., Alción, 1997.p.18 y 23.

⁷⁰ Cfr. General Osiris G.Villegas: *Guerra revolucionaria comunista*. Bs.As., Biblioteca del Oficial del Círculo Militar Argentino, 1962.

revolucionarios la posibilidad de combatir la supervivencia del capitalismo en el renglón específico de la dominación cultural.

Los '60 y la revolución cubana

¿Qué se recuerda hoy de los '60 en el campo de la cultura y las ciencias sociales latinoamericanas? ¿Cuáles fueron sus aportes? A la hora de hacer el *racconto* habitualmente se enumeran: el boom de la nueva novela, la teoría de la dependencia, el nacimiento de la teología de la liberación (aunque su primera sistematización corresponda a los '70), el nuevo cine, el nuevo periodismo testimonial y la pedagogía del oprimido. Rara vez se subraya cuánto le deben aquellas innovaciones a la revolución cubana.

Sucede que en las nuevas generaciones se desconoce la riqueza del debate y la especificidad del aporte cubano de aquellos años. Incluso al interior de Cuba. Lo cual deriva – desde nuestro modesto punto de vista, en tanto argentinos y latinoamericanos defensores de la revolución cubana- en uno de los problemas principales de nuestra época. Aun manteniendo una cuota importante de confianza en la revolución, algunos segmentos de la juventud actual corren muchas veces el riesgo de visualizar al marxismo de factura e inspiración soviética como la única cultura posible para la revolución. Por lo tanto, frente a la crisis irreversible y al bochornoso desplome mundial de aquella alternativa político cultural...no quedaría otro camino posible que el *aggiornamento* o, peor aún, el abandono de toda perspectiva revolucionaria anticapitalista y radical. No habría más opción que “adaptarse” a la hegemonía del enemigo. Justamente, todo el abordaje del presente ensayo persigue como finalidad criticar esa visión apocalíptica (nunca explicitada del todo, pero a nuestro modo de ver muchas veces presente a partir del evidente descrédito del marxismo soviético) y fundamentar la tesis opuesta: frente a esa cultura en declive y frente a esa crisis (felizmente) terminal **hay alternativas político-culturales dentro de la revolución**. No hay que “importar” nada. No hace falta ningún salvavidas de última hora, ningún “manotazo de ahogado”. Las alternativas pertenecen a la historia misma de la revolución cubana, a lo más rico que esta revolución produjo. Fueron productos y creaciones originales de Cuba, aunque hoy permanezcan muchas veces en el olvido y/o el desconocimiento. La recuperación (¡creadora, no repetitiva!) de esa herencia quemante sigue pendiente para las nuevas generaciones.

Las polémicas en la Cuba de los '60

Contra todas las apariencias, el huracán sobre el azúcar no soplaba en una sola dirección. Tanto quienes arremetieron e impugnaron en su totalidad la legitimidad histórica de la revolución cubana como quienes pretendieron defenderla desde los estrechos límites ideológicos de la autotitulada “ortodoxia” soviética terminaron por aplanar todos los matices internos que le dieron vida y riqueza a la revolución y que explican porqué ésta no se cayó con el Muro de Berlín como muchos agoreros esperaban. Que haya habido una pluralidad de perspectivas ideológicas y culturales coexistentes –muchas veces en disputa entre sí- bajo el mismo arco revolucionario **no es**, desde nuestro modesto punto de vista, **un signo de debilidad sino todo lo contrario**. Durante los '60, cuanto más debate interno tuvo la revolución cubana, más viva y poderosa se desarrolló. Flaco favor le hicieron y le hacen a la revolución cubana aquellos que pretenden esconder, soslayar o desconocer la riqueza de discusiones que la atravesaron desde su mismo inicio.

En ese sentido, creemos que la principal discusión ideológico política que tensionó la década estuvo dada entre aquellos que pensaron a la revolución como una repetición –sui generis, si se quiere- de la experiencia del socialismo euroriental en territorio caribeño y aquellos otros que, sin rechazar ni darle la espalda a la experiencia mundial del socialismo, pretendieron crear un camino propio hacia la sociedad sin clases, ni Estado ni dominación social.

Esa polémica, con no pocos zigzagueos y entrecruzamientos, se plasmó en el terreno “económico” (utilizamos este término entre comillas porque lo que estaba en juego excedía de lejos la mera legalidad de los hechos económicos, si es que ésta tiene algún sentido en una sociedad poscapitalista) en el debate del ‘63-’64 sobre los diversos modos de gestión socialista y la vigencia o no de la ley del valor en una sociedad en transición. Sus principales protagonistas fueron el Che Guevara, Fidel Castro, Carlos Rafael Rodríguez, Alberto Mora, Marcelo Fernández Font, Luis Álvarez Rom, Miguel Cossío, Charles Bettelheim y Ernest Mandel, entre otros.

Ese debate, uno de los más ricos y complejos de toda la década y uno de los más aleccionadores de toda la experiencia **mundial** del socialismo (muchas veces análogo al que tuvo lugar en la Rusia bolchevique alrededor del problema de la “acumulación primitiva socialista”, la NEP, la ley del valor, el mercado y la planificación entre Bujarin, Preobrazhensky, Lenin, Trotsky, Rubin, Kamenev, Lapidus y Ostrovitianov) fue posteriormente no sólo el más conocido y transitado sino también el que probablemente constituyó la expresión más sistemáticamente fundamentada y polar de toda esa disputa. Pero no fue el único caso.

Hubo muchísimas otras polémicas. Todas públicas. Algunas abarcaron también a la máxima dirección política de la revolución, como fue el caso de la campaña contra el burocratismo⁷¹ y del enfrentamiento de Fidel Castro con el sectarismo y con la microfracción de Aníbal Escalante (que llegó a conspirar con anuencia de la Unión Soviética)⁷². Otras, en cambio, tuvieron un ámbito de participantes directos más delimitado pero un público no menos masivo.

Entre muchas otras y sin ninguna pretensión de exhaustividad, no pueden dejar de mencionarse:

(a) La que enfrentó en 1963 al director del ICAIC Alfredo Guevara con el máximo dirigente del antiguo PSP Blas Roca. Polémica que surgió inicialmente a partir del rechazo de éste último a que en Cuba se exhibieran las películas “La dulce vida” de Federico Fellini, “Accatone” de Pier Paolo Pasolini; “El ángel exterminador” de Luis Buñuel y “Alias Gardelito” de Lautaro Murúa. Debate inicial que se amplió posteriormente hacia los problemas de la cultura revolucionaria, la posibilidad o no de la crítica dentro de la revolución, la viabilidad o no de prescribir normas estéticas a los artistas, el “revisionismo”, el “idealismo” y otros lugares ideológicos semejantes⁷³.

⁷¹ Cfr. “Contra el burocratismo”, editoriales publicados en *Granma* entre el 5 y el 12 de marzo de 1967. En AA.VV.: *Cuba: Una revolución en marcha* [selección de Francisco Fernández-Santos y José Martínez]. Francia, Cuadernos de Ruedo Ibérico, 1967. p.168-187.

⁷² Cfr. Fidel Castro: *Proceso al sectarismo*. Bs.As., Jorge Álvarez, 1965. En la introducción de este libro Janette Habel vincula la crítica de Fidel Castro al sectarismo (del viejo PSP) con el proceso y juicio por traición a Marcos Rodríguez de marzo de 1964. Cfr. También Fidel Castro: *Sobre las Organizaciones Revolucionarias Integradas (ORI)*. Bs.As., Contraseña, 1974. Particularmente el capítulo II sobre el sectarismo. p.16-45.

⁷³ La polémica se inicia con la nota que -sin firma- redacta Blas Roca en el periódico *Hoy*, 12/XII/1963 y se extiende en el mismo periódico con “Declaraciones” de Alfredo Guevara y varias “Aclaraciones” de Blas Roca hasta “Final de respuesta a Alfredo Guevara” de B.Roca, en *Hoy*, 27/XII/1963. Hubo una última nota de A.Guevara “Aclarando las aclaraciones” que *Hoy* no publicó. Las notas de Guevara han sido recopiladas en A.Guevara: *Revolución es lucidez*. La Habana, ICAIC, 1998. Esta polémica y todas las otras que enumeramos a continuación han sido consultadas de la inmensa recopilación -inédita- de polémicas culturales aparecidas en revistas cubanas de los años Che Guevara. El sujeto y el poder

(b) La que en 1963 tuvo como protagonistas a 29 cineastas cubanos firmantes del documento “Conclusiones de un debate entre cineastas” y a Mirta Aguirre, Edith García Buchaca, Alfredo Guevara, Tomás Gutiérrez Alea, Julio García Espinosa y Jorge Fraga, entre otros⁷⁴. Esta discusión volvió a enfrentar -como en la de B.Roca con A.Guevara- a los partidarios del realismo socialista, de la teoría del arte como conocimiento reflejo y del rechazo a toda experimentación de las formas expresivas por su supuesta condescendencia con el “idealismo” y la burguesía, con los que rechazaban el “culto a la personalidad” (como por entonces algunos llamaban al stalinismo) y toda estética normativa. Al año siguiente continuaron esta discusión Juan J.Flo, Jorge Fraga y Tomás Gutiérrez Alea⁷⁵.

(c) En 1964 hubo un acalorado debate entre José A.Portuondo y Ambrosio Fonet sobre el arte de vanguardia, la estética revolucionaria, el realismo, el snobismo, el populismo, G.Lukács y R.Garaudy y la división cultural en Cuba entre La Habana y el Oriente, discusión que se extendió en el caso de Fonet hasta la crítica abierta de García Galló (el director, de estricta orientación “ortodoxa”, del Departamento de Filosofía que reemplazó a Arana y que precedió al núcleo inicial de *Pensamiento Crítico*)⁷⁶.

(d) Otra polémica fue la que enfrentó en 1966 a Jesús Díaz con Ana María Simó, por un lado, y con Jesús Orta Ruiz (“el Indio Nabori”) por el otro. Ambas discusiones giraron en torno al problema de las generaciones literarias en Cuba revolucionaria, las ediciones “El puente” y su vínculo con la política y también sobre la relación entre literatura revolucionaria, la “alta cultura”, la vanguardia y la literatura populista⁷⁷.

(e) Ya no en el terreno estético, sino en el pedagógico, en 1966 Lionel Soto, Félix de la Uz y Humberto Pérez se enfrentaron con Aurelio Alonso en torno a la utilidad o no de emplear manuales en la enseñanza del marxismo⁷⁸.

(f) Finalmente, en 1967 –año en que nace *Pensamiento Crítico*- Aurelio Alonso se enfrenta con Lisandro Otero por las opiniones de éste último en el primer editorial de *Revolución y Cultura*⁷⁹.

Haciendo un balance sintético y de conjunto de todas estas discusiones y confrontaciones -principalmente sobre las referidas al arte- Roberto Fernández Retamar ha señalado que: “*Simplificando los términos de esas polémicas, que involucraban a artistas y a algunos funcionarios, sus extremos podrían ser, uno (sobre todo el de algunos funcionarios), la postulación de un arte más o menos pariente del realismo socialista; otro (el de la gran mayoría de los artistas), la defensa de un arte que no renunciara a las conquistas de las vanguardias*”⁸⁰.

⁷⁴ realizada por Aurelio Alonso (cuando era director de la Biblioteca Nacional). La Habana, sin edit/ mimeo. Agradecemos profundamente a Pablo Pacheco López el que nos haya conseguido y fotocopiado este valiosísimo material que sin duda debería ser editado alguna vez en Cuba. Agradecemos asimismo a Eliades Acosta (director de la Biblioteca Nacional) el que nos haya permitido consultar algunos de estos materiales en la Biblioteca Nacional de La Habana.

⁷⁴ Cfr. el citado documento en *la Gaceta de Cuba* N°23, 3/VIII/1963, las críticas “ortodoxas” de Mirta Aguirre en *Cuba Socialista* N°26, X/1963 y E.García Buchaca, en *La Gaceta de Cuba* N°28, 18/X/1963; las contrarréplicas de Jorge Fraga en *La Gaceta de Cuba* N°28, 18/X/1963; T.Gutiérrez Alea en *La Gaceta de Cuba* N°29, 5/XI/1963 y J.García Espinosa en *La Gaceta de Cuba* N°29, 5/XI/1963. Las opiniones de A.Guevara en *Cine Cubano* N°14/15 y 28 de 1963. Todas reunidas en la mencionada recopilación de la Biblioteca Nacional.

⁷⁵ En *la Gaceta de Cuba* N°31 y 33, de 1964.

⁷⁶ En *la Gaceta de Cuba* entre los N°39 y 40 y en *Cultura* N°15).

⁷⁷ La primera polémica de Díaz con Simó vio la luz en *La Gaceta de Cuba* entre los N°50 y 52 de 1966. La segunda entre Díaz y Orta Ruiz se publicó en *Bohemia* en los N°29, 31 y 37 de 1966. Ambas reunidas en la mencionada recopilación.

⁷⁸ En *Teoría y Práctica* entre el N°30 y el 32, 1966.

⁷⁹ En *Juventud Rebelde*, octubre de 1967.

⁸⁰ Cfr. Roberto Fernández Retamar: “Hacia una nueva intelectualidad revolucionaria en Cuba”. En *Casa de las Américas* N°40. La Habana, enero-febrero, 1967

Sin embargo, si las recorremos en su conjunto y si las ubicamos en el contexto histórico que atravesaba la revolución en los '60, aquella disputa que bien señalaba Fernández Retamar se inscribía en un plano mayor. El debate no era sólo estético, ni literario ni cinematográfico. Por supuesto, tampoco era sólo académico. Era también político. Lo que se estaba discutiendo abarcaba el rumbo estratégico de la revolución en su conjunto. En la política y en la cultura. Entre “el sectarismo” político contra el cual arremetían Fidel Castro y el Che Guevara y las posiciones “ortodoxas” en esas polémicas estéticas e ideológicas había un hilo negro de continuidad. Por eso Jorge Fraga pudo decir en su polémica 1963 con Mirta Aguirre que: “*El «culto a la personalidad» no es otra cosa que la fase superior del sectarismo*”.

En otras palabras, el stalinismo no era más que la lógica y correlativa prolongación política de las posiciones “ortodoxas” que en el terreno de la ideología se hacían en defensa de la teoría del reflejo, del realismo socialista, de los manuales soviéticos, de la estética normativa e incluso del reclamo por que en Cuba no se pudieran ver todas las películas del mundo. Y esas posiciones “ortodoxas” no eran más que la legitimación cultural de aquellas posiciones políticas. **No se pueden entender unas sin otras y viceversa.**

Lo sugerente del caso reside en que durante este período de la revolución cubana tanto la posición “herética” como la posición “ortodoxa”, tanto la que promovía un camino propio de socialismo como la que se esforzaba por repetir el camino ya trazado por los soviéticos, discutían abiertamente, sin medias tintas, sin eufemismos, sin esconder las diferencias ni soslayar las discrepancias recíprocas.

Aun cuando esas múltiples polémicas (nunca reeditadas, muchas veces desconocidas por las nuevas generaciones u “olvidadas” por los más viejos) tuvieron alcances disímiles y se produjeron por motivos muy variados, lo cierto es que observadas desde hoy en día y en perspectiva nos hablan de una enorme vitalidad política de la revolución. ¿Por qué los que presuponen -por ejemplo en las universidades argentinas- una homogeneidad lisa y compacta de la revolución cubana desde 1959 a la fecha se siguen empeñando en desconocerlas?

La revolución cubana produjo una extensión inaudita de los circuitos de producción y consumo cultural creando un público ampliado completamente nuevo. Por eso, aun sin pretender aplanarlas todas en un mismo registro (borrando su especificidad propia) ese conjunto de polémicas involucró cada vez a mayor cantidad de participantes. El marxismo dejó de ser entonces (como soñaban Carlos Marx y sus compañeros) simplemente una teoría más entre otras circulando y compitiendo en el mercado de las ideas de reducidos grupos y capillas de intelectuales tradicionales (profesores, literatos, cineastas, economistas, periodistas o pintores) **para convertirse en una cultura de masas involucrando en sus debates y discusiones a cientos de miles** (cuando no a millones).

Pensamiento Crítico **La génesis de una herejía**

Sólo a partir de su inscripción en ese poblado entramado de polémicas políticas y de discusiones ideológicas y en medio de ese trastocamiento social general que produjo un nuevo e inédito espacio ampliado de los circuitos tradicionales de consumo cultural puede entenderse la génesis y el notable impacto que causó una publicación que sin duda hizo época: la revista *Pensamiento Crítico*.

Expresado de otra manera: ***Pensamiento Crítico* no fue una excepción.** No fue un rayo en el cielo de un mediodía luminoso. Por el contrario, **fue expresión de la rebelión que atravesó toda una época** y, al mismo tiempo, contribuyó a legitimar y potenciar esa misma rebelión. Como la revolución cubana en su conjunto –de la cual quiso ser expresión teórica

lográndolo en gran medida- fue causa y efecto, razón y consecuencia, al mismo tiempo. Fue una revista “hereje” porque la revolución cubana también lo fue⁸¹.

Pensamiento Crítico no emergió del vacío. El personal que la imaginó, la dirigió y le dio vida a lo largo de sus más de medio centenar de números no pertenecía a los viejos cuadros marxistas del comunismo cubano anterior a la revolución (el antiguo Partido Socialista Popular-PSP). Tanto la revista como quiénes la hacían nacieron a la vida política con la misma revolución cubana. Hasta por edad –no sólo por ideología- pertenecían a una nueva generación del marxismo cubano.

La formación de un equipo intelectual y el Departamento de Filosofía

Durante los años '80 se puso de moda en la Academia argentina y en otras academias latinoamericanas recurrir a la terminología del primer Pierre Bourdieu (la noción de “campo”, contrapartida en su obra de la noción de “habitus”) para explicar la génesis, desarrollo y consolidación de los grupos intelectuales. Manipulando a *piacere* los textos de Bourdieu, los intelectuales ex marxistas (pretensiosamente autodenominados “postmarxistas”) legitimaban de este modo su *aggiornamento* y su ingreso en la socialdemocracia. “El gran error de los ‘60” –decían- “fue no respetar la profesionalidad de los campos intelectuales. La política todo lo invadió”. Así, separando tajantemente al “campo” intelectual del “campo” político fundamentaban su conversión en burócratas académicos.

Haciendo hoy un balance de esa metodología de estudio de historia de la cultura (que el último Bourdieu superó cuestionando duramente al “homo academicus” y reclamando una politización de los intelectuales) creemos que la misma no nos sirve para entender la revolución cubana en general y el surgimiento de *Pensamiento Crítico* en particular. Porque **su plantel intelectual emerge, precisamente, del propio campo político**. La política, (sobre todo la revolucionaria) no es algo “externo” a la cultura. Es parte de la misma cultura.

Dos instancias fundamentales convergieron entonces para ir formando “espontáneamente” el equipo editor de la revista: la fundación del Departamento de Filosofía de la calle K N°507 (dependiente de la Universidad de La Habana) y el surgimiento de la página cultural *El Caimán Barbudo*. **Ambos procesos fueron un resultado político** de la revolución cubana.

Los jóvenes miembros del Departamento de Filosofía surgieron de un curso que se dio desde inicios de septiembre de 1962 al 31 de enero de 1963. Durante cinco meses completos estuvieron poco más de 100 personas como alumnos, a tiempo completo y durmiendo en la escuela, saliendo unas 30 horas los fines de semana, pasando una escuela interna de tipo acelerado orientada a formar instructores docentes de filosofía y de economía política marxista para la universidad. Se hizo en La Habana. La mayoría eran alumnos procedentes de años superiores de carreras universitarias.

El curso enseñaba el pensamiento de Marx, Engels, Lenin y también otras materias auxiliares. Las asignaturas eran Materialismo Dialéctico e Histórico, Historia de la filosofía, Historia universal, Historia de Cuba, Economía política del capitalismo y Colonialismo y subdesarrollo. Los profesores eran tres hispanosoviéticos: Luis Arana Larrea, que a su vez

⁸¹ El director de *Pensamiento Crítico* recuerda: “Éramos lo que hoy se llamaría «heterodoxos», entonces se les llamaba «herejes». ¡Pero es que **la Revolución Cubana era una herejía!** Es decir que no nos considerábamos herejes, sino que nos era natural la posición que teníamos. De todos modos no para todo el que se llamara marxista éramos dignos de aplauso. Había opiniones diferentes a las nuestras, incluso algunas virulentamente diferentes a ellas”. Entrevista a Fernando Martínez Heredia, La Habana, 19/I/1993. Recopilada en nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra Citada.

había sido designado jefe del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, Anastasio Mansilla que era el profesor de Economía política y María Cristina Miranda que explicaba Historia Universal. Los demás eran cubanos. El curso era consecuencia de la ley de reforma universitaria, que se había puesto en vigor en enero de 1962 mediante la cual se instituían las asignaturas de Filosofía Marxista (Materialismo Dialéctico e Histórico) y Economía Política, obligatorias para los alumnos de todas las carreras de las Universidades cubanas. Al terminar la escuela se hizo una selección entre los más de cien alumnos que la hicieron. Fueron seleccionados 21 para Filosofía y 16 para Economía. El primero de febrero de 1963 empezaron como instructores.

Poco tiempo después, en 1964, Osvaldo Dorticós -por entonces presidente- visita el Departamento y realiza una conferencia sobre los problemas culturales y sobre las aspiraciones en la enseñanza. Una anécdota ilustra bien el “clima de época” en cuyo seno se formó esta camada de jóvenes profesores. Después de su exposición los jóvenes instructores le pidieron a Dorticós sugerencias y Dorticós les contestó: “*Bueno, ¿qué deben hacer? Yo no lo sé. Yo sólo les digo que **hay que quemar el océano**. Ahora, cómo lo queman es un asunto de ustedes, lo tienen que descubrir ustedes*”.

Otra vez, en junio de 1966, Armando Hart –el célebre ministro de la alfabetización- dio una conferencia en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Habana. Allí planteó que: “*En muchas ocasiones hemos elaborado programas y planes de estudio de una manera formal y muy limitada, porque el avance la Revolución ha producido tan grandes transformaciones y perspectivas, que esas concepciones, reducidas y no concretadas a la realidad que se aplicaban en el pasado y que aún persisten, eran un fiel reflejo de los planes y programas de gabinete. Para determinar la proyección de las carreras y los programas propios del desarrollo de la Revolución no tenemos con quien hacerlo. **Habrá que pensar en nosotros mismos, es decir, en ustedes, porque ustedes tendrán que resolver en el futuro el problema de la cultura y la orientación que ha de darse a los estudios que se imparten en la Facultad de Humanidades***”⁸².

De modo que la herejía contra los caminos trillados era una necesidad y un impulso de la propia dirección política de la revolución, no un invento artificial de tres o cuatro intelectuales aislados.

El núcleo inicial del equipo se conforma entonces con jóvenes militantes políticos que a su vez eran universitarios. Ya desde esa primera formación encontramos elementos de diferenciación política e incluso de distancia generacional frente a los instructores hispanosoviéticos⁸³. De todos ellos, quien más cercanía y significación tuvo para el grupo fue Arana⁸⁴.

⁸² Cfr. Armando Hart Dávalos. En *Juventud Rebelde*, 25/VI/1966.

⁸³ “Nosotros” –rememora Aurelio Alonso- “*pasamos esta escuela, si no recuerdo mal, en la segunda mitad del año '62. Fueron seis o siete meses internos. Aquí cerca, en Nuevo Vedado, en unas casas convertidas en escuelas. Finalmente el pequeño grupo que se fue nucleando en torno al hispanosoviético que nos toca, que es Arana, fue Jesús Díaz de la vieja guardia, Guevara [hermano de Alfredo], Isabel Monal y entonces el nuevo grupo que pasó la escuela con Arana, Fernando [Martínez], Rolando Rodríguez y yo. Esos seis (Monal, Díaz, Fernando [Martínez], Guevara, R.Rodríguez y yo) fuimos el primer consejo de dirección que tenía el Departamento de Filosofía bajo la dirección de Arana. R.Rodríguez es quien luego sale como director del Instituto del Libro [...] Arana no tenía una formación filosófica como para ser lo que Mansilla era en economía. Yo creo que eso es importante porque **la carencia de Arana nos benefició a nosotros también**. Si nosotros hubiéramos tenido un filósofo tan sólido y dogmático en filosofía como Mansilla lo era en economía, posiblemente hubiéramos salido una generación de dogmatiquitos incorregibles. Con nuestra herejía tiene que ver Arana con su temperamento, con sus carencias, su personalidad y sus capacidades, porque realmente él era un excelente psicólogo. Él era un académico hecho y un hombre con lucidez. Nos dejó mucho espacio en el plano teórico. Incluso, algo que me hace mucha gracia, yo recuerdo una vez una respuesta de él, no sé qué discusión teníamos, y Arana -que tenía muy mal carácter- nos dijo «bueno, ya ustedes también tendrán su Che Guevara. El sujeto y el poder*”

Junto al Departamento de Filosofía, la otra instancia convergente fue *El Caimán Barbudo*. Primero fue una página cultural de *Juventud Rebelde*. Luego surgió la posibilidad de que se hiciera un tabloide grande, un mensuario cultural. La idea de *El Caimán Barbudo* nació originariamente en las calles Prado y Teniente Rey y se empezó a organizar con un grupo de jóvenes de un perfil artístico, de literatura, de poesía, de crítica literaria y también de filosofía. Estaban entre ellos Jesús Díaz (su director), Ricardo Jorge Machado, Víctor Casaus, Guillermo Rodríguez Rivera, Helio Orovio y algunos más. Fernando Martínez Heredia fue uno de los cofundadores, aunque no formaba parte del staff. En febrero de 1966 nació entonces dentro de *Juventud Rebelde* como mensuario.

En forma paralela al Departamento de Filosofía y a *El Caimán Barbudo*, debe atenderse a la génesis del Instituto del Libro. Rolando Rodríguez y Fernando Martínez Heredia (director y vicedirector -respectivamente- del Departamento de Filosofía desde los meses finales de 1965) fueron nombrados director y vicedirector de Ediciones Revolucionarias, organismo editorial que nació por iniciativa de Fidel Castro el 7 de diciembre de 1965 y se encargó de toda la tarea editorial hasta que fue convertido en el Instituto Cubano del Libro a partir del 1 de septiembre de 1966. Rolando Rodríguez fue nombrado su Director mientras Fernando Martínez quedó entonces como Director del Departamento de Filosofía y colaborador del Instituto del Libro en lo que atañe a su Editorial de Ciencias Sociales. Es precisamente en esta época cuando el Instituto del Libro traduce y publica a A.Gramsci, L.Althusser, S.Freud, M.Weber, C.Levi-Strauss, H.Marcuse, G.Lukács y a J.P.Sartre entre muchísimos otros autores. Ediciones cubanas que rara vez aparecen en las referencias académicas latinoamericanas cuando se citan las primeras traducciones de estos autores al español...

Allí no se detuvo la incidencia de este grupo intelectual, ya que muchos de los materiales que no se incorporaban en *Pensamiento Crítico* se publicaban en *Referencias* (de la cual salieron más de una decena de números monográficos tan extensos como los de *Pensamiento Crítico*), también alentada por Fernando Martínez y editada bajo la dirección de José Bell Lara –uno de los más jóvenes de todo el grupo- por el Partido Comunista de la Universidad de la Habana.

El Departamento de Filosofía y la pedagogía del marxismo

En 1966, en el II Encuentro Nacional de profesores de Filosofía, el Departamento de Filosofía instituyó la Historia del Pensamiento Marxista como su asignatura básica, expresando con esta decisión no sólo una concepción pedagógica sino también una posición determinada dentro del debate general acerca de las diferentes líneas filosóficas del marxismo.

estalinismo. Estos son mis dogmas pero ustedes van a hacer los suyos». Y nos dijo eso aunque al mismo tiempo era un tipo muy crítico de Stalin”. Entrevista a Aurelio Alonso, La Habana, 22/II/2001.

⁸⁴ “A su modo María Cristina Miranda” –nos comenta Fernando Martínez- “tenía muy buenas relaciones con todos, tenía la pasión de una comunista española que quería enseñar lo más posible una historia desde una interpretación materialista de la historia. Anastasio Mansilla venía persuadido de la dialéctica en El Capital de Marx y la explicó formando a la gente que le tocó. En Filosofía Luis Arana que era un hombre muy experimentado en la psicología. Incluso como docente de la Universidad de Moscú él tenía laboratorio y seminario con alumnos del último año sobre psicología experimental en la línea de Luria, seguidor a su vez de Leontiev. Cumpliendo su deber como miembro del PC español y a la vez ciudadano soviético se enfrentó con la realidad cubana, a mi juicio muy bien, porque enseñaba lo que entendía que era el materialismo dialéctico e histórico y a la vez **respetaba la actitud política e ideológica de los alumnos que a veces teníamos opiniones incluso opuestas a las de él, no sólo distintas**. No era precisamente simpático pero sí sumamente respetado”. Entrevista a Fernando Martínez, La Habana, 19/II/2001.

Dicha disciplina estructuraba el programa de estudios filosóficos por el cual pasaban los estudiantes de todas las carreras universitarias en unidades históricas. Estaba organizado de la siguiente manera: (I) El pensamiento de Marx (subdividido desde 1.-“las circunstancias sociales de aparición del marxismo” hasta 9.-“El pensamiento de Marx y la filosofía”); (II) Algunos aspectos del pensamiento de Engels (subdividido desde 1.-“La colaboración de Engels con Marx” hasta “el pensamiento de Marx en los escritos de Engels”); (III) El marxismo y la Segunda Internacional (subdividido desde 1.-concepción marxista y política socialdemócrata hasta 9.-Rosa Luxemburgo, Lenin y Trotsky; (IV) Lenin...etc,etc. Como se puede fácilmente observar, el orden lógico de estudio respondía en este programa a la sucesión histórica, además de analizar en detalle y uno por uno a Marx, a Engels, a Lenin, etc., en lugar de abordarlos ahistóricamente como partes indistinguibles de un sistema metafísico acabado y cerrado.

En reemplazo de la clásica forma-manual⁸⁵, el Departamento de Filosofía elaboró *Lecturas de Filosofía*, compilación dirigida a la pedagogía masiva de la juventud en la nueva Cuba socialista. En tiradas de 14.000 ejemplares, tuvieron dos ediciones.

En la primera edición, de 1966, se compilaban capítulos de diversos autores, cubanos (Fidel, el Che, Jesús Díaz, etc), del marxismo occidental (Gramsci, Althusser, Régis Debray, Paul Sweezy, Manuel Sacristán, etc), soviéticos (Leontiev, Polikarow, Meliujin), y también discursos de Amílcar Cabral y artículos de Einstein, además de fragmentos de Marx, Engels y Lenin. La estructura general difería en gran medida de los manuales soviéticos y respondía a cuatro ítems: (I) El hombre, la naturaleza, la sociedad, (II) El materialismo histórico -donde se incluían materiales específicos sobre Cuba, América Latina y el Tercer Mundo, ausentes en los soviéticos-, (III) La teoría del reflejo -en el que se discutían las tesis de Pavlov- y (IV) La teoría del conocimiento -entre otros, se analizaban trabajos de Einstein-. Finalmente historia de la filosofía.

En la segunda edición, en dos tomos, el planteo divergente con la doctrina del DIAMAT se radicalizaba y se explicitaba aún más. Seguía estando al comienzo “Hombre, naturaleza y sociedad”, pero inmediatamente después **se pasaba al primer plano del estudio histórico de la filosofía** -que en la edición anterior aparecía recién tímidamente al final-. Se agregaba aquí el análisis de la filosofía en Cuba, un gesto ausente en el resto de las empresas pedagógicas: es decir, el intento de partir de la propia historia y de la propia experiencia del sujeto-lector para construir el conocimiento. Luego se pasaba al materialismo histórico, donde a los textos de A.Gramsci, P.Sweezy y L.Althusser se les agregaba ahora Maurice Godelier y Michael Löwy. Además se incluían provocativamente 260 páginas sobre los problemas de la revolución en los países subdesarrollados (con textos del Che Guevara, Bell Lara, Gunder Frank, Sartre, Hanza Alavi y Régis Debray, casi todos publicados en *Pensamiento Crítico*) y de la transición al socialismo (con trabajos del mismo Che y varios cubanos). Estas largas 260 páginas terminaban sugestivamente con una serie de artículos del periódico *Granma* titulados “contra el burocratismo”. Algo más que una sugerencia política. Los dos tomos finalizaban pues con “El ejercicio de pensar” del director de *Pensamiento Crítico* Fernando Martínez, con la polémica crítica de los manuales entre Aurelio Alonso -también de la revista- y Lionel Soto y finalmente, con un artículo de Hugo Azcuy⁸⁶.

⁸⁵ Sobre la génesis histórica que condujo a la cristalización de la forma-manual (fundamentalmente en la URSS, pero no sólo allí pues también impregnó en occidente al althusserianismo y sus célebres manuales de Marta Harnecker y al trotskismo con los de George Novack) en la historia de la pedagogía del marxismo durante el siglo XX, cfr. nuestro *Marx en su (Tercer) mundo*. Bs.As., Biblos, 1998. Capítulo III: “La consolidación del DIAMAT y la batalla de los manuales”. pp.43-54.

⁸⁶ AA.VV.: *Lecturas de Filosofía*. La Habana, Universidad de La Habana-Departamento de Filosofía, 1966 [primera edición de un solo tomo]; *Lecturas de Filosofía*. La Habana, Instituto del Libro, 1968 [segunda edición de dos tomos, que en total contenían 796 páginas]. El Tomo I de esta segunda edición fue editado en enero de 1968 y el II en junio de 1968. La tercera edición fue tres años posterior a la segunda edición. Tenía igualmente un solo tomo y 553 Che Guevara. El sujeto y el poder

Esta pedagogía del marxismo, desarrollada desde la historicidad y la crítica de toda sistematización metafísica, no pasó desapercibida para los partidarios de los clásicos manuales de la Academia de Ciencias de la URSS. Tuvo entonces lugar una polémica desarrollada en la revista *Teoría y Práctica*⁸⁷ sobre el uso o no de manuales en la enseñanza de la filosofía y del marxismo. Esta polémica constituye sin duda uno de los debates más importantes que se produjeron entre los revolucionarios a nivel mundial sobre la enseñanza de la filosofía en general y del marxismo en particular (sus términos –creemos– siguen en la actualidad vigentes. Sobre todo cuando hoy, en las academias latinoamericanas, muchos profesores caen seducidos ante la pedagogía ahistórica de la filosofía analítica anglosajona o del pensamiento posmoderno francés). Esa polémica sintetizaba y resumía la metodología implícita en que se apoyaban los manuales del DIAMAT. Por ejemplo Aurelio Alonso, luego de reconocer que “*muchos de los que así pensamos nos iniciamos en el estudio del marxismo a través de manuales. Y esto nos sitúa quizás en las mejores condiciones para una actitud crítica, para comprender hasta qué punto pueden ser deformadores los esquemas*”, identificaba esa metodología del siguiente modo: “*Citar, interpretar y justificar con ejemplos. Este es el método del manual. Rompe con el criterio histórico para retornar al criterio absoluto que Marx había desechado. Sólo que lo que ahora se absolutiza son las tesis de los que liquidaron precisamente ese criterio. El manual contribuye a que surja una nueva metafísica, de la cual responsabiliza a Marx, Engels y Lenin*”. En su segundo artículo del debate, Humberto Perez y Félix de la Uz, compartiendo en un todo las posiciones en defensa del manual de Lionel Soto en la polémica, explicitaron su metodología como nunca antes se habían animado a hacer los soviéticos: “*Nosotros nos hemos decidido por el método que pudiéramos calificar de lógico, opuesto al histórico que se nos propone*”⁸⁸.

De lo que se trataba, en último término, era de analizar la historia de la filosofía y del marxismo no a partir de un canon universal clasificatorio ahistórico (o idealistas o materialistas...) sino a partir de la historia. Un buen ejemplo de este abordaje lo constituye por ejemplo, el prólogo de Aurelio Alonso a *Historia y conciencia de clase* de Lukács, donde Alonso señala, en lugar de definir apriori como “ortodoxo” o “revisionista”, “materialista” o “idealista” a Lukács, que: “*La posición de Lukács se enmarca por coordenadas teóricas y ocurre en un momento de características muy especiales que no pueden dejar de reconocerse*”. Gran parte

páginas: *Lecturas de pensamiento marxista*. La Habana, Instituto del Libro [Ediciones Revolucionarias], abril de 1971. Este tercer tomo nunca llegó a salir de la imprenta donde la edición fue destruida.

⁸⁷ Cfr. *Teoría y Práctica* N°28, 30, 31 y 32, La Habana, 1966-1967.

⁸⁸ Cfr. Aurelio Alonso: “Manual... o no manual. Diálogo necesario”. En *Lecturas de Filosofía*. Tomo II, p.756 y 759-760. Cfr. Humberto Perez y Félix de la Uz: “Contribución a un diálogo. Nuevamente sobre los manuales”. Op.Cit. p.772. La introducción de Lionel Soto (“¿Contra el manualismo? ¿Contra los manuales? o ¿Contra la enseñanza del marxismo-leninismo?”) al artículo de H.Pérez y F. De la Uz no se reproduce en *Lecturas de Filosofía*, probablemente porque su tono de reproche y amonestación política obstaculizaba la posibilidad de realizar una serena discusión teórica entre ambas posiciones en disputa. Puede consultarse esa introducción en AA.VV.: *Cuba: Una revolución en marcha* [selección de Francisco Fernández-Santos y José Martínez]. Op.Cit. p.314.

“Hubo un momento” –sostiene A.Alonso– “en que propiamente cada profesor tenía su programa propio. Yo me acuerdo de un programa mío que empezaba abordando un tema de la dialéctica inorgánica, después la naturaleza orgánica, el origen de la vida, las teorías del evolucionismo, el origen del hombre, el origen del pensamiento entonces después de eso entraba el tema de la teoría del conocimiento. De allí que me planteaba a partir del origen histórico del pensamiento la teoría del conocimiento. Y después no me acuerdo qué seguía..., pero trataba de seguir un curso paralelo al curso de la evolución universal y después surgió la idea –creo que más de Fernando [Martínez Heredia] que de otros– de la necesidad del estudio de la perspectiva histórica. Ese fue quizás el fruto mayor de madurez nuestro. Es decir, no tratar de constituir un sistema alternativo, de ordenar el descubrimiento marxista en el campo filosófico, de creer que se podía ordenar en un sistema alternativo del que te daban los manuales sino simplemente de explicarlo en una perspectiva histórica. Es decir explicar el origen del marxismo y su evolución desde un punto de vista histórico, históricamente. Y pienso que ese fue realmente un resultado de madurez”. Entrevista a Aurelio Alonso. La Habana, 22/II/2001.

del prólogo estaba encaminado a explicitar precisamente esas coordenadas y la evolución histórica del pensamiento político y filosófico de Lukács a partir de las mismas.

Pero el interés del Departamento de Filosofía no podía limitarse a un radio de intervención puramente “filológico” o “académico” (como sucede en cualquier país capitalista, donde la más mínima incursión de la filosofía fuera de la órbita académica permitida y tolerada por el poder resulta severamente castigada con sanciones que van desde lo administrativo hasta el secuestro y la desaparición. Los pensadores argentinos desaparecidos son una clara prueba de ello...). En el seno de la revolución cubana el estudio y el ejercicio de la filosofía del marxismo no podía limitarse a la academia, a riesgo de morir antes de nacer. **Se trataba entonces no sólo de pensar y estudiar sino también de vivir políticamente la filosofía marxista**, descentrando el carácter especulativo e inofensivo que ésta asumía cuando era cooptada en las academias occidentales europeas (el caso del marxismo anglosajón es quizás la máxima expresión actual de este fenómeno como en los '60 lo fue el francés y el italiano) o cuando se convertía en doctrina metafísica legitimante en los países del Este. Ese intento por vivir la filosofía del marxismo y no sólo “estudiarla y repetirla” llevó a estos jóvenes cubanos a vincularse con numerosos revolucionarios latinoamericanos⁸⁹.

Uno de ellos, Carlos Fonseca (fundador del Frente Sandinista-FSLN de Nicaragua), era un asiduo lector de *Pensamiento Crítico*. Cuando estuvo en La Habana trabó relación con Fernando Martínez Heredia, el director de la revista. Otro de ellos, el revolucionario - integrante del ERP de El Salvador- y poeta Roque Dalton (quien publicó en *Pensamiento Crítico* N°48 su célebre investigación sobre la insurrección salvadoreña de 1932) en su colección de poemas y ensayos *Un libro rojo para Lenin* se explaya sobre el “círculo de estudios sobre Lenin y sobre Marx” de revolucionarios salvadoreños dirigidos en La Habana por “este profesor que aclara su voz tosiendo de una manera rarísima, operación que repetirá cada cinco minutos” (alusión humorística a su amigo Fernando Martínez)⁹⁰. En la dedicatoria de su célebre poema “Taberna”, escrito en Praga, Dalton incluye además de a la argentina Alicia Eguren (compañera de John William Cooke), a Régis Debray, a Elizabeth Burgos, a Saverio Tutino y a José Manuel Fortuni, al miembro del Departamento de Filosofía Hugo Azcuy y al miembro de *Pensamiento Crítico* Aurelio Alonso, quienes estaban en aquel momento junto a Dalton en Praga⁹¹.

Su descentramiento del marxismo escolástico y especulativo de la filosofía académica no sólo los condujo entonces a vincularse políticamente con revolucionarios de otros países

⁸⁹ Por ejemplo, recuerda Aurelio Alonso que: “Cuando fue lo de la OLAS y la Tricontinental hubo bastante relación con gente que vino como por ejemplo con Turcios Lima [comandante de las FAR de Guatemala]. Nosotros nos vinculamos con algunos de los revolucionarios más importantes. Y ya como nosotros éramos un Departamento «herético» entonces Turcios tuvo una sesión como de tres o cuatro horas con nosotros...haciendo historia de la guerrilla y sobre todo respondiendo preguntas nuestras, un conversatorio que fue muy bueno...y al final él nos dijo: «Bueno, miren, me habían dicho varias veces que me tenía que reunir con el grupo de Departamento de Filosofía de la universidad y yo me preguntaba ‘¿qué carajo tenía que ver yo con el grupo del Departamento de Filosofía?’, estaba pensando en que me iban a hablar de Kant..., de Hegel..., al final vine porque me habían insistido tanto...y entonces me doy cuenta de que esto no es nada de lo que yo había pensado». Realmente creo que a nosotros la OSPAAL y la OLAS nos sirvieron para ampliar el espectro de relaciones. **En cierta forma Pensamiento Crítico es también una hija de esos contactos**”. Entrevista a Aurelio Alonso, La Habana, 22/II/2001. No resulta casual que el N°15 de *Pensamiento Crítico* haya estado dedicado a Guatemala y allí se reprodujeran trabajos de Turcios Lima y Yon Sosa.

⁹⁰ Cfr. Roque Dalton: *Un libro rojo para Lenin*. [La Habana, 1970] Managua, Edit.Nueva Nicaragua, 1986. p.32-39.

⁹¹ Cfr. Roque Dalton: *Taberna y otros lugares*. [La Habana, Casa de las Américas, 1969]. El Salvador, UCA, 1989. p.123.

latinoamericanos. También los impulsó a estrechar la relación con los máximos dirigentes de la revolución cubana como Manuel Piñeiro Losada (Barbarroja) y el mismo Fidel Castro⁹².

Pensamiento Crítico

Crítica desde la revolución y Revolución desde la crítica

Pensamiento Crítico no nace entonces del vacío. Resulta punto de llegada de toda esa gama de procesos ligados a las polémicas políticas y culturales de los '60, a la génesis del Departamento de Filosofía, de *El Caimán Barbudo*, del Instituto del Libro, a la relación de los jóvenes revolucionarios cubanos con otros jóvenes, en este caso, revolucionarios latinoamericanos y al férreo compromiso de sus integrantes con la dirección política de la revolución cubana.

Su primero consejo de redacción estuvo integrado, bajo la dirección de Fernando Martínez Heredia, por Aurelio Alonso Tejada, Jesús Díaz, Thalía Fung y Ricardo Jorge Machado, quienes, en su primer editorial, sostenían que su objetivo consistía en “*contribuir a la incorporación plena de la investigación científica de los problemas sociales a la Revolución*” mientras, al mismo tiempo, dejaban sentado su particular modo de concebir la unidad entre la teoría y la práctica. Contra el eurocentrismo que intentaba convertir a cada

⁹² “Ya desde el Departamento de Filosofía” –sigue recordando A.Alonso- “teníamos vínculos con Piñeiro. Cuando Fidel empezó a visitar el Departamento, Piñeiro también empezó a visitar el Departamento. En una ocasión Fidel estaba hablando en la Plaza en la Universidad de La Habana. Por entonces unos profesores de economía que lideraba Mansilla habían empezado a criticar a Fidel en las clases diciendo que la dirección política de la revolución cubana no conocía El Capital. En la plaza estaban Jesús Díaz y Ricardo Jorge Machado, no sé si alguien más, y parece que mientras Fidel estaba hablando no sé si Machado o Jesús, creo que Machado, hace dos o tres preguntas a Fidel y Fidel se da cuenta que eran muy lúcidas. Entonces se vira y le dice: «¿y tú quién eres? ¿tú qué haces?» y Machado le dice: «yo enseño filosofía marxista». Y Fidel le dice: «Ah, filosofía marxista...está bien...» entonces Fidel sigue hablando de otra cosa. Como a la media hora se vira para Machado. Hace un silencio allí, como que se le acaba el tema de lo que quería decir, entonces mira a Machado otra vez y le dice: «¿Así que tú eres uno de esos sabios profesores de marxismo de la Universidad que anda diciendo que yo no conozco El Capital y que los dirigentes cubanos no conocen El Capital y que no dominan el marxismo...?». Entonces Machado le dice: «No comandante, eso no es cierto. En primer lugar nosotros no somos ni sabios ni profesores». Y entonces Fidel le dice: «Sí chico, no me digas que no. Se creen que son sabios y entonces andan diciendo por allí que ustedes son los que saben...». Y Machado de nuevo levanta la voz y le dice: «No comandante, no somos ni sabios ni profesores. Nosotros estamos tratando de aprender. Usted debe tener una visión equivocada de otra gente». Entonces allí se produce un careo y a Fidel después le vuelven a preguntar de otro tema. Más tarde Fidel le pregunta: «¿Ustedes dónde están?» y Machado le dice: «Nosotros estamos en la calle K N°507 en el Departamento de Filosofía...». Entonces como un día o dos días después Fidel se apareció allí. Y se creó una relación. Fidel estuvo muchas veces. A veces avisaban, iba alguien antes, iba el presidente de la FEU o iba el secretario de la UJC de la Universidad o alguien decía: «No se vayan de aquí que es posible que tengan una visita». Entonces Fidel se aparecía. Otras veces, sorpresivamente, se caía de repente a las 11 de la noche...puertas de carro que se cerraban y era Fidel. Eso se vivió entre 1965 y 1966. Hablábamos de los temas más diversos. También muchas veces íbamos al cine, a la una de la mañana. Él nos decía «Vamos a ver unas películas». Entonces llamaba a Alfredo Guevara. Y nos aparecíamos en el ICAIC, en una salita de proyecciones y nos sentábamos a ver dos o tres películas, hasta las tres o las cuatro de la madrugada y después nos despedíamos. O sino se aparecía con un libro o una enciclopedia y nos decía: «¿qué posición tiene?». De allí surgió el Instituto del Libro, de hacer un sistema de ediciones que fue primero Ediciones Revolucionarias, tenía la “R” y después el Instituto del Libro. Y él nos decía «Yo necesito que ustedes hagan esto...» o «Necesito que ustedes editen esto». Ahí fue cuando Rolando Rodríguez que era en ese momento director del Departamento (fue sucesor de García Galló, que había sido sucesor de Arana...) asume la tarea de empezar a hacer las ediciones con un grupo de gente del Departamento”. Entrevista a Aurelio Alonso, 22/II/2001.

nueva experiencia revolucionaria simplemente en una mera repetición lógico-mecánica de la experiencia y los cánones anteriores, ellos replicaban que “*las teorías surgen o se desarrollan en el análisis de las situaciones concretas*”. Paralelamente, contra el empirismo y el pragmatismo de los que pretendían simplemente atenerse a los hechos y a la práctica del día a día, argumentaban que “*la formación teórica es indispensable a los investigadores*”. Terminaban explayándose sobre el modelo que ellos presuponían de lo que debería ser un intelectual revolucionario: “*El intelectual revolucionario es, ante todo, un revolucionario a secas, por su posición ante la vida; después, aquel que crea o divulga según su pasión y su comprensión de la especificidad y el poder transformador de la función intelectual. Si la primera condición existe le será fácil coincidir con la necesidad social*”.

Ya desde ese primer número aparece la defensa de la lucha armada desde un punto de vista teórico. De allí que nos encontremos con la reproducción de un artículo crítico del “foquismo” –término habitualmente utilizado en la izquierda latinoamericana para polemizar contra la estrategia de la revolución cubana- escrito por el peruano Américo Pumaruna (publicado originariamente en la revista de izquierda norteamericana *Monthly Review*) precedido de una ácida impugnación de los editores frente a este tipo de críticas superficiales (realizadas en nombre del “marxismo”) contra los revolucionarios que se levantan en armas en América Latina. Resulta sugerente que ya desde esta primera introducción al artículo de Pumaruna los editores de *Pensamiento Crítico* ponen en discusión la idea según la cual la lucha armada latinoamericana es hija únicamente del marxismo, pues, señalan, que ya Villa en México y Sandino en Nicaragua habían iniciado esta tradición aunque todavía no estuvieran munidos de la metodología y la ideología marxista.

La gráfica de este primer número resulta igualmente sintomática. Tanto en la tapa, en la contratapa como en la separación de cada artículo con el siguiente aparecen dibujos de ametralladoras, fusiles e incluso las instrucciones para el armado de una bomba molotov.

En consonancia con el Che, quien había señalado en su “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental” que el escenario principal de la lucha antiimperialista mundial estaba dado en los tres continentes del Tercer Mundo, así también los tres primeros números de *Pensamiento Crítico* estuvieron dedicados a América Latina (Nº1, centrado en Colombia, Perú, Venezuela, Guatemala), al África (Nº2/3, con artículos sobre Ruanda, Argelia, Guinea portuguesa y el Congo, entre otros) y al Asia (el Nº4, con ensayos sobre Vietnam y sobre las repercusiones de la guerra de Vietnam en el movimiento negro de Estados Unidos). Ese centro de interés provino de una decisión adrede. Por eso el editorial del Nº4 sostenía: “*Hemos dedicado la parte temática de nuestros tres primeros números a problemas revolucionarios de América Latina, África y Asia. Pero de acuerdo a los propósitos generales de la publicación habrá siempre en Pensamiento Crítico artículos dedicados al mundo más inmediateamente nuestro, al mundo del subdesarrollo y de la Revolución antiamperialista*”.

De este modo, *Pensamiento Crítico* nacía como expresión teórica de una revolución que rompía política y culturalmente con el eurocentrismo, de tan arraigada presencia en la izquierda tradicional latinoamericana (recién años más tarde... comenzará a analizarse en los medios académicos europeos y latinoamericanos la ruptura que el propio Marx había realizado en su época con el eurocentrismo del *Manifiesto Comunista*). La perspectiva tercermundista crítica del eurocentrismo no se agotó, obviamente, en los tres primeros números. Sólo con recorrer someramente la lista de teóricos, dirigentes e investigadores latinoamericanos publicados a lo largo de la revista (Camilo Torres, Ernesto Guevara, Fidel Castro, Aníbal Quijano, Roque Dalton, León Rozitchner, Theotonio Dos Santos, F. H. Cardoso, C. Marighella, Luis A. Turcios Lima, M.A. Yon Sosa, Carlos Lamarca, J.W. Cooke, Eduardo Galeano, J.A. Mella, G. Selser, Fernando Birri, Luis Vitale, Ariel Collazo, Fabricio Ojeda,

Sergio Bagú, Darcy Ribeiro, Ruy M. Marini, Tomás Vasconi, José Nun, G. P. Charles, F. Weffort, Juan Pérez de la Riva, Michael Löwy, Antonio García, Paulo Schilling, entre muchísimos otros) podemos apreciar el lugar privilegiado que *Pensamiento Crítico* le dedicó a la intelectualidad continental, lo cual no era –ni lamentablemente lo es tampoco en nuestra época- algo común en las publicaciones de izquierda.

Por otra parte, a lo largo de su existencia la revista continuó dedicando varios números monográficos a la problemática del subdesarrollo latinoamericano, a la dependencia y al análisis del imperialismo (en este caso los N°29 y 44), así como también dedicó números completos especiales a países del Tercer Mundo: N°15 (Guatemala); N°31 (Cuba); N°32 (Sudáfrica); N°33 (Vietnam); N°37 (Brasil); N°39 (Cuba); N°40 (Palestina); N°45 (Cuba⁹³); N°46 (Brasil); N°48 (El Salvador) y N°49/50 (Cuba)⁹⁴. Tomando en cuenta el clima de aguda disputa política que marcó al movimiento comunista internacional en los años '60 (atravesado por la polémica chino-soviética) resulta notable que la revista no le dedicara ningún número especial ni a China ni a la Unión Soviética, quizás con las excepciones del N°10 centrado en la revolución bolchevique de 1917 donde se reproducen textos de Lenin y de Antonov Ovseenko (quien dirigió la toma del Palacio de invierno en 1917) y del N°38 centrado en la figura y en los trabajos teóricos y políticos del último Lenin. Pero en ninguno de los dos números aparecen textos de dirigentes o profesores soviéticos de años posteriores a la muerte de Lenin.

A lo largo de todos sus números encontramos un por momentos difícil equilibrio entre: (a) la actualización teórica de las publicaciones europeas y norteamericanas, (b) el debate teórico entre los intelectuales y políticos revolucionarios latinoamericanos y (c) la intervención política continental (desde orientaciones que privilegiaban, como quedó expresado por ejemplo en la OLAS, las posiciones en defensa de la lucha armada).

Seamos claros. Todo esquema es unilateral. Todo esquema fija, determina, solidifica lo fluido, detiene los procesos y, por lo tanto, resulta invariablemente unilateral. Sin embargo, ¿cómo dar cuenta en un corto ensayo de más de medio centenar de números de una revista

⁹³ Este N°45 de octubre de 1970 traía un poster en blanco y negro (diagramado por Navarrete, el tercero de los diagramadores de la revista) con la leyenda “¡Che vive!” y un dibujo del Che –el mismo que la revista reproducía en su tapa- rodeado de pequeñas estrellitas de cinco puntas. En la parte inferior el poster tenía una foto de tropas de represión con casco, máscaras de gas y armas largas intentando reprimir una manifestación. Debajo de todo decía: “*Pensamiento Crítico*, La Habana, Cuba”).

⁹⁴ En el caso que a nosotros nos interesa, no hubo ningún número monográfico especial dedicado a la Argentina aunque sí artículos sueltos en varios números (sobre los militares argentinos, sobre los sociólogos argentinos y la injerencia norteamericana, sobre las guerrillas). A pesar de que en su N° 12 *Pensamiento Crítico* editó el histórico artículo de León Rozitchner “La izquierda sin sujeto” (publicado originariamente en Argentina en el N°9 de *La Rosa Blindada* para polemizar –sin mencionarlo- con el artículo de John William Cooke “Bases para una política cultural revolucionaria” [N°6 de *La Rosa Blindada*]) la mayoría de las referencias a la política argentina que aparecen en *Pensamiento Crítico* están centradas en el peronismo. Rara vez aparece una referencia a alguna de las muchas expresiones de la izquierda revolucionaria argentina no peronista. Por ejemplo, en el N°21 se publica póstumamente un artículo de John William Cooke titulado “El peronismo y la revolución”, a modo de homenaje por su fallecimiento. En el N°40 aparece una entrevista del uruguayo Carlos María Gutiérrez de *Marcha* al general Perón: “Diálogo con Perón sobre la Argentina ocupada”. En el N°48 aparece lo más sugerente de todas las referencias políticas a nuestro país: “Argentina: con las armas en la mano”, una serie de cuatro entrevistas a organizaciones guerrilleras argentinas realizadas por el periodista de *Prensa Latina* Héctor V. Suárez. Los entrevistados pertenecían a Montoneros, FAR, FAP y FAL. De las cuatro, tres se declaran peronistas, menos las FAL que se definen como marxistas-leninistas. Resulta notorio y al mismo tiempo curioso que ni en las entrevistas ni en la introducción del redactor aparezca aunque sea una sola vez –quiera mencionado...- el PRT-ERP (de filiación guevarista no peronista y fervientemente partidario de la revolución cubana), ya por entonces en operaciones, corriente que se constituiría en una de las dos organizaciones revolucionarias armadas argentinas más poderosas (junto a Montoneros). Finalmente, en el N°52 aparece una entrevista a Casiana Ahumada, compañera de Juan García Elorrio, directora de la conocida revista argentina *Cristianismo y revolución* tras la muerte de su compañero.

mensual que nunca bajó de las 150 páginas?⁹⁵. Aunque sumamente limitado, no queda otro remedio que la parcelación abstracta y la distinción analítica. Aun cuando ello implique evidentemente una pérdida de la riqueza y de la pluralidad de temáticas abordadas durante cinco años de publicación.

Si tuviéramos entonces que sintetizar de algún modo **los ejes teóricos y políticos** alrededor de los cuales giran los 54 números de *Pensamiento Crítico* creemos que se pueden distinguir como mínimo **seis problemáticas** (íntimamente interrelacionadas):

- (1) La discusión historiográfica en torno al pasado de América Latina y de Cuba.
- (2) El debate en torno al presente sobre las estructuras sociales, económicas y políticas de las formaciones sociales latinoamericanas en aquel momento (segunda mitad de la década del '60)
- (3) La polémica sobre el carácter de la futura revolución latinoamericana
- (4) La disputa más general sobre el socialismo, la revolución cultural y sus instrumentos teóricos, metodológicos y filosóficos del marxismo, necesarios para abordar los tres problemas anteriores
- (5) La crítica a la izquierda tradicional
- (6) El análisis y la difusión de materiales teóricos y políticos de las opciones anticapitalistas y antiimperialistas a nivel continental y mundial (es decir, internacionalistas), alternativas a la línea soviética.

Si observamos desde un ángulo macro estos varios ejes que articulaban la línea general editorial de la revista, veremos lo limitado de atribuir a *Pensamiento Crítico* una única dimensión: la crítica de la posición soviética (cuando nos referimos a “la crítica de la posición soviética” -que muchos denominaron durante años como “antisovietismo”- no nos estamos refiriendo a la revolución soviética de 1917 dirigida por Lenin, sino a la trágica burocratización que sufrió esa revolución tras la muerte de su principal dirigente y, sobre todo, a partir de los años '30). Esta crítica, evidentemente, existió. Es innegable. Pero no fue la causa ni el punto de arranque del abordaje del resto de los temas, perspectivas y líneas ideológicas que impregnaron el emprendimiento de *Pensamiento Crítico*. En todo caso, esa crítica fue el punto de llegada, no la causa, sino el resultado de toda una serie de divergencias previas con la cultura política de la izquierda tradicional que, por entonces (aunque para un joven lector de nuestros tiempos resulte paradójico o hasta incomprensible...), se había atribuido la propiedad oficial de la “ortodoxia del marxismo” en América latina y a nivel mundial.

La historia latinoamericana

Pensamiento Crítico dedicó al primer problema focalizado en la discusión sobre el pasado de la sociedad latinoamericana, fundamentalmente anterior a la independencia, el N°27 (Luis Vitale: “España antes y después de la conquista de América”; Sergio Bagú: “La economía de la sociedad colonial” y André Gunder Frank: “La inversión extranjera en el subdesarrollo latinoamericano”). La conclusión de todo este número (probablemente armado

⁹⁵ En su extensa edición *Pensamiento Crítico* nunca contó con menos de 150 páginas, aunque habitualmente incluyó 224 (siete pliegos de 32) y llegó -en el N°24/25 sobre el '68 francés- a tener cerca de 300 páginas o incluso -en el N°39 sobre la revolución cubana del '33- 432 páginas. Costaba 40 centavos (cubanos) por ejemplar. Del primer número se editaron 4.000 ejemplares, luego se pasó a 8.000 y 10.000 y llegó al número mayor que fue de 15.000 ejemplares. La revista tuvo -en su última fase- muchos suscriptores y canjes por los que se obtenían un poco más de 100 revistas del mundo (de Europa, EEUU, América Latina y también algunas -la minoría- de Europa Oriental y la URSS). La revista era impresa en el Consolidado de Artes Gráficas del ministerio de la industria correspondiente y tenía varios convenios de impresión en ese sitio. Los editores no obtenían ningún lucro con su venta.

por Bella Lara) ponía seriamente en entredicho la tesis de la izquierda tradicional que suponía un feudalismo histórico, para, desde allí, legitimar la oposición a las transformaciones socialistas del continente. Si según todos estos artículos y ensayos publicados en el N°27 nunca había habido feudalismo en América Latina..., pues entonces *Pensamiento Crítico* despejaba el terreno para fundamentar la legitimidad historiográfica de la conocida formulación guevarista: “*Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo –si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola. No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución*”⁹⁶.

Las sociedades latinoamericanas

Sobre el segundo problema en disputa –las estructuras sociales de las formaciones latinoamericanas- giró todo el dossier del N°16. Allí los jóvenes de *Pensamiento Crítico* publicaron los artículos de Loan Davies y S. De Miranda “La clase obrera latinoamericana: algunos problema teóricos”; Carlos Romeo: “Las clases sociales en América latina”; Aníbal Quijano: Naturaleza, situación y tendencia de la sociedad peruana contemporánea y F.Henrique Cardoso: “Las elites empresariales en América Latina”.

En la editorial de este N°16, al analizar las sociedades de América Latina, los editores dejan expresamente sentada su deuda con las corrientes más radicales de la teoría de la dependencia: “*La burguesía latinoamericana –decían- no ha realizado la acumulación capitalista. Su dependencia del capital extranjero es tal que las modernas y eficientes unidades industriales son, más que parte integrante de las economías de los países respectivos, prolongaciones de la metrópoli que succionan ilimitadamente los resultados de los esfuerzos del país receptor de capitales*”.

Al mismo tiempo, en ese mismo editorial, arremetían contra “los ideólogos tardíos de la burguesía latinoamericana” dentro de los cuales incluían a los sociólogos y pensadores “repetidores, miméticos, seguidistas” que sólo se animan a apelar a los “modelos clásicos”, es decir, a los tipos ideales extraídos de la formación social europea y aplicados mecánicamente a las sociedades latinoamericanas. Según esta editorial estos pensadores “han sido como la caja de resonancia de la ideología metropolitana” y en tanto tales, se limitaban a “sostener la creencia en el progreso dentro de los marcos actuales”. Pero estos ideólogos burgueses –presumiblemente desarrollistas y modernizadores, al estilo del sociólogo Gino Germani (quien aparece impugnado con nombre y apellido en el artículo de este N°16 de Loan Davies y S. De Miranda) que tanta repercusión tuvo en Argentina- no eran los únicos criticados por los jóvenes de *Pensamiento Crítico*. En esa misma editorial también se hace referencia al marxismo latinoamericano, en cuyo seno se diferencian dos tendencias. Una, la “oficial”, cuyo seguidismo a los esquemas lineales de signo eurocentrista ha transformado al marxismo en un “soporífero expresado en una serie de tesis estructuradas y acabadas” y otra, que sería la opción propia por la que optan los redactores. En ésta última incluyen como antecedente mediato la figura de Martí (sin ser “marxista”) y, más cerca en el tiempo, a Mella y a

⁹⁶ Ernesto Che Guevara: “Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental”. En *Obras*. La Habana, Casa de las Américas, 1970. Tomo II, p.589. No era casual que *Pensamiento Crítico* haya apelado en el editorial de su N°16 a Mariátegui, ya que éste último, varias décadas antes que el Che, había igualmente señalado: “*La revolución latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: «antimperialista», «agrarista», «nacionalista-revolucionaria». El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos*”. Cfr. José Carlos Mariátegui: “Aniversario y balance”. Editorial de *Amauta* N°17, año II, Lima [septiembre de 1928].

Mariátegui para culminar con “el ejemplo práctico de la revolución cubana”. No casualmente, en su sección documental –sintomáticamente titulada “Independencia o muerte, libertad o muerte, patria o muerte”- este N°16 reproducía un artículo de Antonio Guiteras y el programa político de La Joven Cuba, agrupación que habría representado la continuidad entre el comunismo de Mella de los '20, el asalto de Fidel Castro y el 26 de julio al cuartel Moncada del '53 y la perspectiva socialista de la revolución cubana de los años '60. Esa misma hipótesis sobre Guiteras reaparece en el voluminoso N° 39 dedicado a la revolución del '30 (armado por Fernando Martínez Heredia) cuya editorial comienza así: “*A veinticinco años de la muerte en combate de Antonio Guiteras y sesenta y cinco de la muerte en combate de José Martí la revolución en Cuba ha alcanzado un nivel de profundización socialista que asegura para siempre su liberación nacional [...]*”. Se trataba de discutir un problema historiográfico desde una perspectiva política presente: “*En un país verdaderamente liberado se exige, entre muchas cosas, liberar también la historia*”.

Nuevamente en esa editorial encontramos la crítica implícita al etapismo: “*La liberación nacional y la liberación social se condicionarán mutuamente: el antimperialismo es el índice principal de la lucha*”. Para describir tanto el camino de Mella como el de Guiteras, la editorial planteaba en ambos casos: “*el camino de la Revolución: antimperialismo intransigente, lucha armada, revolución por el socialismo*” para terminar dibujando una línea genealógica muy precisa: Martí, Mella, Martínez Villena, Guiteras, Fidel Castro.

El carácter de la revolución

En aquella caracterización editorial del N°16 de esta segunda línea dentro del marxismo latinoamericano, encontramos expresamente abordado ya el **tercer problema** que articuló a la revista. Según los editores, esta otra línea del marxismo latinoamericano apela al estudio de las formaciones sociales continentales persiguiendo un doble objetivo: (a) alcanzar una toma de conciencia y (b) formular una estrategia, dentro de la cual incluyen la oposición tajante al ejército profesional, el señalamiento de las insuficiencias del movimiento obrero “*entendido en el sentido clásico del concepto*” (una obvia referencia al carácter reformista del sindicalismo clásico y tradicional), la comprensión de la endeblez de las formas políticas latinoamericanas y la ubicación de “*sectores explotados de nuestra población, ubicados geográficamente en lugares que posibilitan una acción militar más o menos prolongada*”. En su conjunto, no resulta difícil identificar en este tipo de estrategia política para el continente latinoamericano que editorializa el N°16 las líneas generales promovidas por la revolución cubana y por los diversos destacamentos nacionales a ella vinculados de manera abierta, por lo menos, a partir de la OLAS.

Pero el N°16 no fue el único número dedicado a discutir las características de las formaciones sociales latinoamericanas, sus clases y sujetos sociales. También el N°24 abordó ese tema (Aníbal Quijano: “Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina”; Eric Hobsbawm: “Los campesinos, las migraciones y la política” y Antonio García: “Proceso y frustración de las reformas agrarias en América Latina”). Y, más adelante, el N°36 vuelve nuevamente a abordar la problemática del subdesarrollo latinoamericano, reproduciendo artículos que seguían cuestionando el desarrollismo etapista de los que creían que las tareas pendientes en nuestro continente consistían en una “modernización” de la burguesía (para enfrentar al “tradicionalismo” de las oligarquías) o en una “revolución democrático burguesa” (para superar el “feudalismo”). Los artículos incluidos en el N°36 fueron: Raúl Olmedo: “Introducción a las teorías sobre el subdesarrollo”; Mario Arrubla: “Esquema histórico de las formas de dependencia”; Ramón de Armas: “La burguesía

latinoamericana: Aspectos de su evolución”; Julio César Neffa: “Subdesarrollo, tecnología e industrialización”; Ernest Mandel: “La teoría marxiana de la acumulación primitiva y la industrialización del tercer mundo” y Fidel Castro: “Hoy para el mundo subdesarrollado el socialismo es condición del desarrollo”.

En cuanto a la estrategia política que la revista promovía, de acuerdo a los lineamientos de la OLAS, tampoco el 16 fue el único número que lo tematiza de modo explícito. Mucho antes, ya la había analizado puntualmente el editorial del N°6. Presentando un número conmemorativo del asalto al cuartel Moncada e inmediatamente posterior a la conferencia de OLAS, allí se planteaba que *“La situación actual [julio de 1967] de América Latina es la de una crisis que sólo podrá resolverse por una revolución antimperialista...una lucha que ha de ser forzosamente continental”*. Vinculando el problema de la estrategia política para la revolución latinoamericana con la disputa frente a la izquierda tradicional (problemas que, como los seis que señalamos, jamás dejaron en la revista de estar estrechamente vinculados entre sí. Aquí sólo los desagregamos a los efectos del análisis) en ese mismo número sexto se sostenía que *“Como otros grandes revolucionarios del siglo –los bolcheviques de Lenin- los revolucionarios dirigidos por Fidel Castro tuvieron que luchar contra una poderosa reacción, pero también contra una supuesta «ortodoxia revolucionaria» que marcaba las formas de lucha, de organización revolucionaria, de transformaciones para alcanzar el socialismo, etc.”*. En esa disputa con los partidos comunistas tradicionales no sólo estaba en juego la discusión sobre el carácter de las revoluciones pendientes. También se jugaba el análisis del carácter de la propia revolución cubana.

Desde el etapismo clásico en la izquierda tradicional (que concebía el decurso histórico como si fuera –al decir de Hobsbawm- una escalera de la cual no se podía avanzar sino escalón tras escalón, sin saltarse jamás ninguno), la revolución cubana era interpretada como si allí se hubiesen producido dos revoluciones: una democrático burguesa, en 1959, y otra socialista, cuando Fidel declara abiertamente el carácter socialista de la revolución. Sin embargo la revista realiza una evaluación bien distinta, cuando en ese mismo número sexto sostiene que *“Por primera vez en la historia del continente una nación logró liberarse de la explotación y el dominio del mayor enemigo de nuestro tiempo, el imperialismo norteamericano. Pero esto fue posible porque, en un proceso único, la sociedad cubana se transformó radicalmente, y continúa transformándose sin cesar” [...] el proceso comenzado en el Moncada continúa profundizándose, que es la única forma de vida posible a las revoluciones”*.

Y si el carácter de la propia revolución cubana estaba en juego (¿dos revoluciones – una demoburguesa y otra socialista- o una sola revolución entendida como un proceso único e ininterrumpido?) también lo estaba el modo de relatar la historia previa de esa revolución. Quizás por ello el N°31 de *Pensamiento Crítico* (que se abría con un texto de Fidel Castro y otro del Che Guevara) haya estado íntegramente dedicado al asalto al cuartel Moncada y a la historia del Movimiento 26 de julio –con cuya historia, como con la de Guiteras, se identificaba la revista, siempre que reproducía documentos cubanos históricos previos a 1959-. En ningún momento de este N°31 aparecían referencias a la historia previa del Partido Socialista Popular (PSP), a excepción de un par de preguntas dirigidas por un periodista al comandante Faustino Pérez (Faustino Pérez: “La Sierra, el Llano: eslabones de un mismo combate” [agosto de 1967]), cuyo diálogo taquigrafiado con periodistas en La Habana se reproducía en dicho número. Esas preguntas aludían, precisamente, a la oposición del viejo PSP a la lucha armada en tiempos del asalto al Moncada.

La revolución cultural y sus instrumentos teóricos

Sin temor a equivocarnos, podríamos decir que el emprendimiento de *Pensamiento Crítico* en su conjunto giró alrededor de la cuarta problemática. La apuesta fuerte de la revista apuntaba a defender la legitimidad **de un cambio cultural permanente de los seres humanos, sus relaciones y sus instituciones antes, durante y después de la toma del poder por los revolucionarios**. Una revolución y una transformación cultural permanentes que el Che había sintetizado con su apelación a “la creación de un **hombre nuevo**”.

Podemos encontrar, por ejemplo, que la editorial del N°11, analizando la decisión oficial cubana de no pagar derechos de autor, traza una explícita oposición entre “una posición reformista en el plano político” a la cual le “corresponde una concepción estrecha y limitante, dogmática, del desarrollo cultural” y la política cultural de la revolución cubana entendida como “una política de principios”. Este señalamiento no quedaba reducido a una mera ilustración en el plano “superestructural” (como pudiese haber supuesto aquel esquematismo pretendidamente marxista que habitualmente divide la sociedad entre una economía “objetiva” y estructural, por un lado, y una “superestructura” que siempre marcha detrás suyo, por el otro). No era ese el camino de *Pensamiento Crítico* y esa editorial lo dejó en claro ya que allí, en un mismo ademán la revista sentaba posición sobre el debate cultural y su correspondiente repercusión en el debate “económico” sobre las categorías del valor en la transición. De esta forma esa editorial cuestionaba a aquellos que en la polémica del ’63 y ’64 habían enfrentado al Che defendiendo “el estímulo material y el interés individual”, mientras señalaba que “*la supresión de las relaciones mercantiles interestatales y otras medidas, concuerdan de modo exacto con la negativa a considerar los productos de la creación intelectual como mercancías*”⁹⁷ para terminar saludando tanto a la Tricontinental como a la OLAS.

Leer *Pensamiento Crítico* fuera de contexto resulta, por lo menos, problemático. Y más si se hace abstracción de las transformaciones culturales que la revolución cubana produjo en el campo intelectual tradicional. A partir de ese cataclismo epocal y esa transmutación generalizada de las normas que hasta ese momento había guiado el ejercicio de la “profesión” docente e intelectual, ya no se podía seguir separando más ni escindiendo el estudio teórico de la lucha política, la filosofía de la historia, la divulgación pedagógica de la batalla de concepciones (hacia fuera y hacia adentro del marxismo), la metodología de

⁹⁷ Recuerda Rolando Rodríguez, primero director del Departamento de Filosofía y luego director del Instituto del Libro: “*La noche del 7 de diciembre de 1965 el compañero Fidel apareció en el Departamento de Filosofía y me llamaron a mi casa. Pensé que íbamos a hablar del tema que hasta ese momento veníamos tratando pero, al llegar él me entregó el libro Primavera silenciosa de Rachel Carlson y me preguntó: «¿dónde está editado?» Le respondí en España. Luego me entregó otro y de nuevo me preguntó: «dónde está editado?».* Aunque extrañado por la obviedad contesté lo mismo. «Pues te equivocas», me señaló y me aclaró que el segundo era una reproducción idéntica del primero, pero estaba hecho en Cuba [...] Fidel me dijo que constituye una vergüenza para el mundo que se bloquee un país en su cultura, en su educación, en la formación de su inteligencia. Vamos a declarar al mundo lo que vamos a hacer y puede proclamarse que cada una de estas reproducciones será una edición revolucionaria y **no pagaremos derechos de autor** [...] Fidel definió también que estas obras no podían ser objeto de lucro alguno. **Se entregarían gratuitamente a los alumnos**. Orientó ponerle una nota a cada libro que explicara las razones de aquella decisión”. Conferencia de Rolando Rodríguez: “Génesis y desarrollo del Instituto Cubano del Libro”, mimeo, marzo de 1997. p.4-5. En enero de 1968 en el Congreso Cultural de La Habana se declaró la renuncia de los autores a sus derechos como tales. Las ediciones del Instituto del Libro, creado formalmente el 1 de septiembre de 1966, tiraban decenas de miles de ejemplares. El límite máximo lo alcanzaron el *Diario del Che en Bolivia* (impreso en secreto para adelantar a la CIA y sus intentos de modificarlo...) de Ernesto Guevara y *La Historia me absolverá* de Fidel Castro con un millón de ejemplares cada uno.

análisis empírico de la ideología. Eso generó un entrecruzamiento entre las tareas pedagógicas en el Departamento de Filosofía, el trabajo editorial y la edición de *Pensamiento Crítico*.

Aunque formalmente eran independientes entre sí, la labor de investigación y docencia realizada por los miembros de *Pensamiento Crítico* en el Departamento de Filosofía se expresó tanto en la presentación y prólogo a la edición de autores clásicos y contemporáneos de la filosofía y las ciencias sociales⁹⁸ como también en el seno de la revista. Dentro de ésta, no sólo en todas las editoriales y notas introductorias a diversos ensayos y dossiers sino también en artículos propios.

Entre estos últimos merece destacarse, porque constituye un ejemplo significativo del “espíritu de lectura” e investigación que guió a este grupo intelectual, el artículo del director de *Pensamiento Crítico* Fernando Martínez “Althusser y el marxismo” (Nº36) donde fija posición en torno al filósofo de la Escuela Normal Superior y su obra. No cabe duda que *Pensamiento Crítico* tomó en serio la obra de Althusser ya que publicó de él: “Materialismo dialéctico e histórico” (Nº5), “Dos cartas sobre el conocimiento y el arte” (Nº10); “Lenin y la filosofía” (Nº34/35) así como también numerosos artículos de sus discípulos franceses. Paralelamente sus miembros impulsaron la publicación cubana por el Instituto del Libro y las Ediciones Revolucionarias de *Lire le Capital* y *Pour Marx* e incluyeron trabajos suyos en las dos ediciones de *Lecturas de Filosofía* y también en *Lecturas de pensamiento marxista*⁹⁹.

Sin embargo no lo adoptaron de manera ciega o acrítica, cediendo a la moda y al furor del momento. Si Fernando Martínez le reconoce en ese artículo su “vigor como pensador” y su gran acierto al poner a Marx en el centro del debate reclamando un estudio riguroso de los propios textos marxianos (en lugar de “las teorizaciones vulgarizadoras y los salmos”), no deja sin embargo de cuestionar en su obra la conversión de la filosofía del marxismo en un Método Científico (con mayúsculas), la adopción acrítica del materialismo filosófico tradicional perfeccionado “*en lugar de situarlo en la historia de las ideas*”, su concepción cientificista del Saber marxista (también con mayúsculas) que sólo aspira a reformar la filosofía –atribuyéndole como objeto una reflexión que gira únicamente sobre sí misma corriendo de este modo el riesgo de transformarla en “*una inútil religión de la Razón o de la Ciencia*”- en lugar de revolucionarla completamente y, finalmente, su adopción política poco ingenua de las declaraciones oficiales de los partidos comunistas tradicionales ligados a la

⁹⁸ Recientemente Emilio Ichikawa Morín ha recopilado gran parte –no todos- de esos prólogos a ediciones clásicas o contemporáneas de la filosofía. Cfr. AA.VV.: *Estudios de filosofía. Una saga de la cultura cubana*. La Habana, Ciencias Sociales, 2000 (Presentación de Fernando Martínez Heredia). Casi todos los prólogos reunidos pertenecen a miembros del Departamento de Filosofía (Justo Nicola sobre la *Metafísica y política* de Aristóteles; Eduardo Torres-Cuevas a *Antología del pensamiento medieval*; Luciano García a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; Lucila Fernández a la *Crítica de la razón pura* de Kant; Cristina Baeza a *La República* de Platón; Josefina Suárez a *Obras escogidas* de Rousseau; Germán Sánchez a *Economía y sociedad* de Weber; Ariel Barreras a la *Antropología estructural* de Levi-Strauss; Aurelio Alonso a *El hombre unidimensional* de Marcuse y Hugo Azcuy a *Lecturas del pensamiento marxista* [que aparecía en la edición original sin firma] pero sólo Aurelio Alonso pertenecía al staff de *Pensamiento Crítico*. En este libro colectivo, no se recopiló de A.Alonso su prólogo a *Cuestiones de método* de Sartre (La Habana, Instituto del Libro, 1968) ni tampoco su prólogo –que aparece sin firma porque la editorial no aceptó publicarlo entero y lo cortó- a *Historia y conciencia de clase* de György Lukács (La Habana, Instituto del Libro, noviembre de 1970). De todos modos, como señala Martínez Heredia en su “Prólogo a los prólogos”: “*Por las circunstancias en que trabajó el grupo al que pertenecí, lo esencial producido estuvo en la docencia de materias filosóficas a miles de alumnos, su orientación y sus programas; en los materiales de estudio y texto que editamos entre 1965 y 1971; en las publicaciones periódicas que animamos y dirigimos; y en los escritos con fines expositivos o polémicos del mismo período. Los prólogos estaban en este último conjunto, pero no eran centrales en él*”.

⁹⁹ Althusser aparecía en la primera edición de *Lecturas de Filosofía* con fragmentos de su *Por Marx* y con su artículo “Teoría, práctica teórica y formación teórica”. En la segunda con su anexo a “Contradicción y sobredeterminación”. Tomo I, p.203-212 y con “Teoría, práctica teórica y formación teórica”. Tomo I, p.243-250 y en la tercera de nuevo con fragmentos de *Por Marx*: “Los manifiestos filosóficos de Feuerbach”; “Nota complementaria sobre el «humanismo real»” y con el “Anexo a «Contradicción y sobredeterminación»”.p.365- 385.

Unión Soviética. Quizás por ello el artículo de Martínez terminaba así: “*Parece que la crítica a Althusser, como el sol en la imagen de su obra más reciente, se traslada de derecha a izquierda*”.

Pocos números después (en “Marx y el origen del marxismo”, N°41 de 1970, donde retomaba su texto “Origen del marxismo” incluido en la segunda edición de *Lecturas de filosofía* del Departamento de Filosofía¹⁰⁰) Fernando Martínez retomaba esta perspectiva crítica cuando afirmaba “*No pretendo negar el aporte cierto de la investigación althusseriana del origen del marxismo, pero estimo que las alusiones al estatuto subalterno de las ideologías o a la doble lectura, política o teórica, que es posible hacer de los textos del joven Marx, no disminuyen el carácter cientificista en que se resuelve la interpretación que Althusser hace de Marx*”. Desde el mismo ángulo, agregaba que: “*La teoría y la práctica revolucionarias actuales se enfrentan al escaso desarrollo del marxismo en aspectos tan importantes como la estructura de dominación ideológica de la burguesía en los países capitalistas [...] en este sentido sería pedantesco limitarse a señalar la insuficiencia del término «enajenación»*”... como habitualmente hacía Althusser.

Pasando revista a lo más importante de la producción del marxismo occidental sobre el joven Marx –Della Volpe, Colletti, Rossi, Pietranera, Cerroni, Althusser, Cornu, Sartre, Gramsci, Löwy-; a los clásicos biógrafos –Mehring, Riazanov y el binominio Nikolaievski-Maenchen Helfen- e incluso a autores del Este como el polaco Schaff, todo el ensayo de Fernando Martínez estaba destinado a demostrar que no se podía escindir la filosofía juvenil de Marx y el surgimiento de su teoría científica de sus presupuestos ideológico políticos. Vicio metodológico que, más allá de los enfrentamientos entre “humanistas eticistas” y althusserianos que dividieron a los ’60, muchas veces resultó por ambos bandos incuestionado. En otras palabras: hacía falta **una lectura política** del propio Marx. Esa lectura política (de ahí la insistencia de Martínez Heredia en los “presupuestos ideológicos”...) no era ingenua. El autor la proponía desde la revolución cubana y su estrategia de lucha armada, aparentemente tan alejada de la filología marxiana en la que se movía este ensayo. Sólo desde allí se comprende que Martínez plantee: “*Es comprensible que Babeuf y Sylvain Maréchal remitieran el derecho de los trabajadores al derecho natural, y que Proudhon, el obrero-economista, calificara a la propiedad burguesa con los epítetos de la moral burguesa; pero no lo es tanto que un siglo después de Marx tanta literatura socialista opere con los conceptos de libertad, igualdad, fraternidad, democracia, paz (la paz sin apellido es la paz burguesa desde los tiempos de Hugo Grocio). Todavía subsiste esa fraseología en la literatura política de países socialistas, que reivindican a veces instituciones e ideologías que pertenecen al régimen burgués temprano*”.

¿Desde dónde se hacía semejante impugnación? Políticamente desde la revolución cubana y teóricamente desde el “izquierdismo teórico” al cual *Pensamiento Crítico* le dedica precisamente el dossier de ese N°41 donde aparecía el trabajo de Martínez Heredia y otro en donde Jorge Gómez Barranco arremetía contra “Los conceptos del marxismo determinista”. En éste último Gómez Barranco intentaba descentrar las categorías clásicas del Prólogo de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 -texto madre de las interpretaciones objetivistas y deterministas- para concluir con que la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción sólo se podía comprender a nivel mundial si se partía de la traba objetiva que el capitalismo imponía a los países subdesarrollados. Éstos últimos habrían demostrado que “*la época de revolución social no había sido abierta por las*

¹⁰⁰ Cfr. AA.VV.: *Lecturas de Filosofía* [segunda edición]. El artículo de Martínez en Tomo I, p.121-126. En *Lecturas del pensamiento marxista* [la tercera edición de las *Lecturas*] aparecía otro texto de Fernando Martínez referido al joven Marx: “Ideologías políticas en tiempos del joven Marx”. Op.Cit.p.39-46.
Che Guevara. El sujeto y el poder

acciones y reacciones de la estructura y la superestructura” sino por “*una vanguardia revolucionaria*” desencadenante de la voluntad revolucionaria y la toma de conciencia.

En ese mismo N°41 también se incorporaban dos textos emblemáticos: “La conciencia de clase” de *Historia y conciencia de clase* de György Lukács y “Marxismo y filosofía” del libro homónimo de Karl Korsch. La apelación a la herencia historicista de Lukács y de Korsch y su lectura y estudio era fundamentada en ese editorial del N°41 como un ejercicio necesario para desmontar “*el simple expediente de considerarlo [al marxismo] siempre igual a sí mismo*” hecho que produciría “*la detención dogmática*” de la herencia de Marx y Lenin en “*un peso muerto*”. Esa editorial explicitaba en una corta pero tajante sentencia el presupuesto básico desde el cual el Departamento de Filosofía investigaba y enseñaba esta disciplina, tanto en clase como en las distintas ediciones de *Lecturas de filosofía*: “***El marxismo tiene historia***”.

Tanto esta formulación programática que ponía el énfasis en las categorías de historicidad, praxis y totalidad¹⁰¹, como el grueso de las hipótesis que durante aquellos años Fernando Martínez Heredia desarrolló en sus varios artículos, editoriales y notas introductorias a las diversas ediciones de *Lecturas* del Departamento de Filosofía seguramente ya se encontraban en uno de sus primeros y más importantes textos titulado sugestivamente “El ejercicio de pensar”¹⁰². Allí Martínez ponía explícitamente en discusión el tipo de instrumental teórico predominante en la izquierda tradicional de raigambre europeísta y la cultura política que lo acompañaba: “*La versión deformada y teologizante del marxismo que contenía gran parte de la literatura a nuestro alcance, resultó ineficaz para contribuir a formar revolucionarios capaces de analizar y resolver nuestras situaciones concretas; al contrario, amenazó agudizar la pereza y «manquedad» mental típica del individuo colonizado, en una etapa en que el atraso económico y las dificultades de todo orden exigen el desarrollo rápido del espíritu creador. En realidad esto ha sido, parcialmente, una forma de pervivencia del «marxismo» subdesarrollado, que une la pretensión de ortodoxia a un abstractismo totalmente ajeno a Marx y a Lenin*”.

Íntegramente dedicado a éste último estuvo centrado el N°38 de *Pensamiento Crítico*, precedido por un extenso trabajo de Jesús Díaz: “El marxismo de Lenin” (fragmento de un libro que finalmente nunca se publicó). Allí Jesús Díaz sostenía que “*el último conjunto de sus obras tiene una importancia decididamente excepcional para la comprensión de su pensamiento, y en ello, de los problemas de la revolución en el mundo contemporáneo*”. Jesús Díaz partía del análisis de la NEP (Nueva Política Económica, período de la revolución rusa donde Lenin cede por una correlación de fuerzas desfavorable terreno al mercado) a la que caracterizaba como “*un repliegue*”. Caracterización que se extendía a la autogestión financiera de las empresas soviéticas. De este modo Díaz se oponía a quienes propiciaban en Cuba -en la polémica con el Che de 1963/64- el socialismo mercantil y veían a la NEP soviética como una opción estratégica y no como un repliegue táctico. El último Lenin era tan importante para Jesús Díaz porque en esta parte de su obra se encontraban los ataques más demoleedores a la burocracia, las críticas más ácidas a Stalin y al mismo tiempo, el análisis más profundo del mundo colonial y las naciones de lo que años más tarde se denominaría el Tercer Mundo¹⁰³.

¹⁰¹ Formulación que se repite en el editorial del N°25-26 dedicada al mayo francés, pues allí vuelve a plantearse el énfasis en el modo cómo en las rebeliones juveniles del capitalismo avanzado: (a) “*la teoría y la práctica sellan su unidad en la acción revolucionaria*” y (b) “*en esa actitud está implícita la ambición de totalidad científica del verdadero marxismo*” (editorial del N°25-26).

¹⁰² Publicado originariamente en *El Caimán Barbudo* en diciembre de 1966, tres meses antes de que viera la luz pública el N°1 de *Pensamiento Crítico*, e incorporado a en la segunda edición de *Lecturas de filosofía*. Tomo II, p.777-786.

¹⁰³ Cabe aclarar que en los años '90 Jesús Díaz renegaría de su brillante lectura de Lenin y sus posiciones de los '60 de *Pensamiento Crítico* y *El Caimán Barbudo* desertando de la revolución cubana, marchándose del país y Che Guevara. El sujeto y el poder

Todo este tipo de lecturas sobre Lenin, sobre la historia del marxismo, sobre el “izquierdismo teórico” (Lukács y Korsch) y sobre el “marxismo subdesarrollado” se asentaban en una impugnación global que, pacientemente meditada, este equipo intelectual realizaba del marxismo materialista y determinista, canonizado en la URSS tras la muerte de Lenin y a partir de los años '30 como “ortodoxo”.

El mismo tipo de conclusión crítica de Fernando Martínez, de Jesús Díaz y de Gómez Barranco había aparecido en un artículo de la revista de Hugo Azcuy titulado “¿Por qué *La nueva económica*? (Nº22) donde analizando el célebre libro de Eugenio Preobrazhensky sostenía: “¿*Cuando hoy en Cuba decidimos producir 10 millones de toneladas de azúcar o desarrollar los cítricos estamos simplemente tomando conciencia de algo inevitable?*”. También Hugo Azcuy insistiría más tarde en su artículo “Filosofía y Marxismo” (Nº43) con la crítica, ya no sólo del determinismo marxista sino también del viejo planteo metafísico sobre “*el problema fundamental de la filosofía: ¿materialismo o idealismo?*”. Problema que Azcuy no dudaba en caracterizar como “*totalmente secundario para Marx*”. Más allá de la respuesta que se eligiera por una u otra opción, ¿cuál era su impugnación a esta problemática metafísica? Pues que en ambas posiciones “*sujeto y objeto aparecían como dos lugares diferentes y opuestos por principio. En esta concepción no cabía la historia...*”.

Partiendo exactamente del mismo criterio metodológico historicista de Fernando Martínez, Jesús Díaz, Aurelio Alonso, Gómez Barranco y Hugo Azcuy, Carlos Tablada cuestionaba en su artículo “Marxismo y II Internacional” (Nº44) tanto a las corrientes “revisionistas” (Bernstein) como a las “ortodoxas” (Kautsky y Plejanov) de la socialdemocracia. Téngase en cuenta que la tradición del marxismo oficializado en la URSS tras la muerte de Lenin adoptaba como propia la herencia filosófica materialista y determinista de Kautsky y Plejanov. “*El marxismo en manos ortodoxas*” -sostenía Tablada- “*perdió su carácter revolucionario, pasando a ser una teoría estática de la interpretación de la sociedad capitalista [...] Tomaban ante esta teoría una postura acrítica, trasladando a su presente el análisis de situaciones históricas pasadas realizadas por Marx, olvidando dos de los fundamentos metodológicos de la teoría marxista: la historicidad de los conceptos y categorías, y el condicionamiento histórico de la actividad humana*”.

Ese historicismo era aplicado por estos jóvenes filósofos cubanos a dos ámbitos distintos. En primer lugar a la sociedad capitalista (hasta allí el marxismo soviético no presentaría mayores reparos) pero, en segundo lugar, también... al propio marxismo. Un ejemplo puntual de esta aplicación, fundamentada sintéticamente en la ya mencionada propuesta metodológica de Fernando Martínez según la cual “*El marxismo tiene historia*”, puede encontrarse en el análisis de José Bell Lara sobre los textos del propio fundador de la

alternando entre España y Miami. A partir de allí se sucedieron varias polémicas entre Fernando Martínez y Aurelio Alonso con Jesús Díaz. La primera se inició a partir de una mesa redonda en Suiza donde J.Díaz discutió con Eduardo Galeano y luego escribió un artículo en *El País* Nº460 contestado por Fernando Martínez en su “Tres notas y dos debates” en *La Gaceta de Cuba* (1992) y en *Crítica de nuestro tiempo* Nº4, Bs.As., 1992. También se produjo un intercambio de cartas entre J.Díaz (*El País*, Madrid, 18/I/1993) y Armando Hart (en *Brecha*, Montevideo, 5/II/1993). En Buenos Aires fragmentos de estas primeras polémicas fueron publicados por *Tesis 11*, Nº9 (marzo, 1993). Más tarde hubo otra polémica entre J.Díaz y Aurelio Alonso, primero verbal (en Miami, en un Congreso de LASA -marzo del 2000- donde Jesús Díaz llevó como ponencia “El fin de otra ilusión”) y luego escrita. Cfr. Aurelio Alonso: “La segunda vida de Jesús Díaz”. En *Temas* Nº20/21, enero-junio del 2000. También allí volvió a intervenir Fernando Martínez. Para consultar el balance actual sobre *Pensamiento Crítico* de Fernando Martínez y Aurelio Alonso -y sus distancias frente a las conclusiones de J.Díaz- cfr. Fernando Martínez: *En el horno de los '90*. Bs.As., Edic.Barbarroja, 1999 (donde se incorporan varios de sus ensayos publicados en Cuba) y “Cuba y el pensamiento crítico”, entrevista nuestra del 19/I/1993 que fue publicada en *Dialéctica* Nº3/4, Bs.As., 1993 y *América Libre* Nº5, 1994 (incorporada más tarde a *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Obra Citada). Cfr. Aurelio Alonso: “Marxismo y espacio de debate en la revolución cubana”. En *Temas* Nº3, julio de 1995. Allí F. Martínez publicó: “Izquierda y marxismo en Cuba”.

concepción materialista de la historia en su artículo “Marx y el colonialismo” (N°37). Allí Bell Lara defendía dos tesis: (a) la conquista española y la esclavitud posterior en América habría tenido un carácter capitalista. Para refutar las hipótesis sobre un supuesto feudalismo latinoamericano, Bell Lara recurría a *El Capital* -particularmente a su capítulo XXIV (24) sobre la acumulación originaria- donde Marx así la caracteriza. Y (b) el propio Marx no habría logrado superar el eurocentrismo frente al mundo colonial. Como ejemplo Bell incursionaba en sus escritos sobre la India, Irlanda y sobre Simón Bolívar (resulta llamativo que no haya analizado la correspondencia de Marx con Vera Zasulich donde Marx rompe con ese eurocentrismo).

Si recorremos entonces todos estos trabajos de cubanos publicados en *Pensamiento Crítico* podemos constatar claramente que para todo este equipo intelectual (Fernando Martínez Heredia, Aurelio Alonso, Jesús Díaz, Gómez Barranco, Hugo Azcuy, Carlos Tablada, Bell Lara y Mireya Crespo, entre otros, a los que habría que agregar los autores de los prólogos a los clásicos de la filosofía y la sociología como Germán Sánchez y el resto del plantel docente del Departamento de Filosofía como Juan Valdés Paz y Marta Pérez-Rolo, entre otros) **siempre la historicidad y la política revolucionaria eran la piedra de toque de la dialéctica y del marxismo**. La clave no estaba ni en la naturaleza ni en las propiedades físico-químicas de la materia cosmológica. Tampoco en las “leyes objetivas” de la economía. Sino en la historia y, dentro de ella, en la voluntad consciente de los revolucionarios. **Por la coherencia alcanzada en sus posiciones filosóficas, ideológicas, pedagógicas, historiográficas y políticas, la producción teórica de todos estos jóvenes constituyó de algún modo una escuela y una corriente de pensamiento cubano dentro del marxismo latinoamericano.**

La crítica a la izquierda tradicional

En cuanto a **la crítica de la izquierda tradicional -quinta problemática-** (principalmente de factura soviética, pero no sólo, pues también abarcaba de manera elíptica a las posiciones internas en el seno de la revolución cubana más vinculadas a la tradición del viejo Partido Socialista Popular [PSP] o más cercanas a las posiciones culturales predominantes en la Unión Soviética), *Pensamiento Crítico* la cuestionaba:

- (a) En primer lugar por su posición política a nivel latinoamericano e internacional reacia a la lucha armada antiimperialista y anticapitalista en aras de “la paz mundial” y “la coexistencia pacífica”.
- (b) En segundo lugar, por la ineficacia teórica de sus instrumentales metodológicos, filosóficos e historiográficos (esto es el HISMAT y el DIAMAT soviéticos y la cultura política que los acompañaba desde los años '30 en adelante) que servían para legitimar una convivencia con el imperialismo y que impedían fundamentar una política de cambios radicales y permanentes en contra del capitalismo y dentro mismo de los países que habían iniciado su transición al socialismo.

Si toda filosofía es esencialmente política, si la batalla cultural no constituye simplemente un adorno “superestructural” para ganar “compañeros de ruta” y si el socialismo no consiste únicamente -como pensaba el Che Guevara- en una mera socialización económica, entonces se torna comprensible el final con que se cierra la editorial del N°17 cuando los editores de *Pensamiento Crítico* sentencian: “***El debate cultural se inscribe así en la alternativa política vital de nuestro tiempo: Revolución o reformismo***”.

Desde ese ángulo, cultural y político al mismo tiempo, hay que abordar y analizar la apropiación del marxismo occidental europeo que –a contramano de la izquierda tradicional– intentó realizar *Pensamiento Crítico* desde una lectura latinoamericana del marxismo.

Hay que tener en cuenta que el intercambio de revistas con la izquierda radical europea (principalmente italiana y británica) y latinoamericana comienza a expresarse con propaganda cruzada a partir del número octavo. En ese número encontramos avisos de *Quaderni Piacentini* y *Quaderni Rossi* (ambas italianas) y de *Hora Cero* (mexicana), *Tricontinental* (cubana, de OSPAAAL) y *América Latina* (uruguaya). Luego, a partir del N°12, se irá incrementando el intercambio con *New Left Review* (inglesa) *Problemi del socialismo* (italiana) y *Margen* (francesa, en castellano).

Del marxismo occidental europeo y norteamericano, los principales autores publicados fueron Karl Korsch, G. Lukács, Perry Anderson, J.P. Sartre, A.Gunder Frank, James Petras, Eric Hobsbawm, Henri Lefebvre, Martín Nicolaus, L. Althusser, E. Mandel, N. Poulantzas, Lucien Sebag, Th. W. Adorno, Cesare Luporini, P. Sweezy, Harry Magdoff, Michael Löwy, H. Marcuse, R. Barthes, L. Magri, Hamza Alavi, Lucio Colletti, M. Godelier, A. Gorz, entre otros.

El marxismo occidental europeo y norteamericano no es abordado en la revista simplemente como una “alternativa” al marxismo soviético. **No se trataba de reemplazar la copia sumisa de un modelo ideológico** –el del marxismo y el socialismo europeo oriental– **por la copia sumisa de otro modelo** –el del marxismo occidental europeo y norteamericano– **dando muestras de “amplitud” bibliográfica pero manteniendo la misma actitud pasiva y colonizada del buen alumno que aprende la lección y repite.** Se trataba, en cambio, (algo que hoy en día sigue siendo más que necesario...) de utilizar creativamente y **desde las propias coordenadas ideológicas y políticas** aquellos materiales teóricos para comprender mejor las formaciones sociales latinoamericanas, su complejidad, sus tendencias de desarrollo y el carácter de la revolución pendiente en el continente. Por eso la editorial del N°20 planteaba: “*Parte de la tragedia del subdesarrollo es el colonialismo mental, la visión metropolitana de los fenómenos locales, por parte del colonizado*”.

Se trataba también de hacer observable cuánto le debía ese marxismo occidental y esa nueva izquierda que lo sustentaba al Tercer Mundo y sus luchas. Al analizar éste último problema, es decir, el papel que en la emergencia del marxismo occidental europeo y norteamericano y su nueva izquierda jugó el Tercer Mundo –un análisis que, como vimos, está completamente ausente en la reconstrucción posterior de Perry Anderson e incluso también en la de Toni Negri, no así en la de Fredric Jameson–, *Pensamiento Crítico* sostenía que: “*Nos parece imperioso destacar, por otra parte, el papel que en el surgimiento y desarrollo de esta voluntad de Revolución [de la nueva izquierda] que se halla en el centro del despertar político-revolucionario de los países del neocapitalismo, ha jugado el «mundo tercero», el «subdesarrollado», el «en vías de desarrollo», el «cualquiercosa» pero siempre el «otro», el nuestro. No se trata desde luego del ridículo chovinismo de campanario de provincia, sino de apuntar la importancia revolucionaria y cultural del acontecimiento –la crítica de la cultura política, y de la otra– que en Europa y Norteamérica realizan los revolucionarios a partir del Che, de Viet-Nam [...]*” (editorial del N°25-26, dedicado al mayo francés y probablemente confeccionado por Jesús Díaz)

La incorporación del instrumental del marxismo occidental (fundamentalmente estudios sobre *El Capital* y las formas sociales precapitalistas como los de Godelier o los estudios de Mandel sobre la acumulación originaria y la industrialización en el Tercer Mundo, por ejemplo) fue utilizada en la revista para quebrar la tipología etapista tradicional que se esforzaba por ver, contra toda evidencia empírica, un supuesto “feudalismo” latinoamericano, del cual se deducía lógicamente (incluso a contramano de la propia revolución cubana) un

tipo de revolución continental pendiente “agraria-antifeudal-antiimperialista” cuando no directamente “democrático burguesa”.

De cualquier modo, no toda recuperación de la producción teórica del marxismo occidental perseguía una utilización política inmediata. El espíritu de la publicación, en ese sentido, no era empirista ni coyunturalista. No se publicaba únicamente lo que “servía” en cada instante. Así como el primer editorial de la revista y en la parte interior de todas las tapas se señalaba que “Pensamiento Crítico responde a la necesidad de información que sobre el desarrollo del pensamiento político y social del tiempo presente tiene hoy la Cuba revolucionaria” hubo números monográficos dedicados a temáticas “no aplicables” directamente a la lucha política del día a día. Por ejemplo, el N°18/19 (armado por Aurelio Alonso) de 1968 estuvo íntegramente dedicado al estructuralismo. Allí se recuperaban materiales franceses (Jean Cuisenier: “El estructuralismo de la palabra, de la idea y de los instrumentos”; Marc Barbut: “El sentido de la palabra estructura en matemáticas”; Lucien Sevag: “El mito: código y mensaje” y Henri Lefebvre: “Claude Levi-Strauss o el nuevo eleatismo”, entre otros).

Al destinar ese número a un tema tan alejado de las urgentes discusiones políticas del momento, los editores señalaban: “Pensamiento Crítico ha decidido dedicar la sección monográfica del presente número al estructuralismo, con la doble convicción de que sacrifica la amplitud del campo de interés por los números inmediatos anteriores y de que cumple, a pesar de ello, con **un objetivo de difusión elemental** del debate sobre uno de los más importantes instrumentos de conocimiento con que cuenta el pensamiento contemporáneo”. Aunque, a decir verdad, no sólo intentaba “difundir” sino también sugerir al lector realizar “una lectura selectiva” de los materiales, diferenciando “la moda estructuralista” del “verdadero análisis estructural”. Al proponer esa diferenciación, la revista intentaba realizar una comparación entre el marxismo y el psicoanálisis, por un lado, y el estructuralismo por el otro, dando por sentado que éstos tres habían sido grandes aportes –más allá de sus notables diferencias recíprocas- a la renovación de las ciencias sociales contemporáneas.

Otro número destinado, según su editorial, a la “*actividad divulgativa y a brindar información poco accesible*” fue el N°30 (armado por Eramis Bueno) cuyo dossier giraba en torno a la inteligencia artificial, la lógica matemática y la cibernética (A.A. Liapunov y S.Yablonskii: “¿Qué es la cibernética?”; E.A.Feigenbaum y J.Feldman: “Inteligencia artificial: preguntas y respuestas”; Paul Armer: “La inteligencia artificial: crítica y anticrítica”; Ramón Rubio: “Inteligencia e inteligencia artificial”; Eramis Bueno: “La simulación lógico-cibernética” y Luciano García: “Lógica matemática e inteligencia artificial”). Este N°30 no sólo se destaca por su temática, de ningún modo asimilable a la discusión política latinoamericana. Además resulta llamativo porque el primer artículo (el de los profesores de lógica matemática de la revista *Problemy Kibernetiki* Liapunov y Yablonskii) probablemente fue el único que publicó *Pensamiento Crítico* en toda su historia de algún escritor soviético posterior a la muerte de Lenin.

En el mismo género de números temáticos dedicados a problemáticas y actividades no asimilables en forma inmediateista a la práctica política podemos encontrar tanto al N°42 (dedicado íntegramente al cine) como al N°47 (dedicado a la teoría de los modelos y sistemas formales –incluidos los cibernéticos-).

Tanto con su apropiación crítica y selectiva del marxismo occidental europeo como con ese tipo de gesto “comprensivo” hacia las nuevas disciplinas teóricas que emergieron a la palestra de la discusión de las ciencias sociales de los ’60 a nivel mundial, subrepticamente *Pensamiento Crítico* marcaba distancia frente a la actitud cerrada y cristalizada de la izquierda tradicional y del marxismo soviético que enfrentaba a todas estas disciplinas (psicoanálisis,

antropología estructural, lingüística) y metodologías (método estructural) simplemente como “decadencia burguesa” o meras “expresiones de la crisis ideológica del capitalismo”.

El internacionalismo y la revolución mundial como alternativa

Sobre **la sexta problemática**, encontramos el grueso de los documentos reproducidos en la revista, ya sea de grupos guerrilleros latinoamericanos, como de la guerra de Vietnam o de los movimientos de protesta extraparlamentarios, antiracistas y estudiantiles del capitalismo avanzado, principalmente durante el emblemático año 1968 (Alemania –N°21-, Italia –N°22-, Estados Unidos –N°23- y Francia –24/25-). De algún modo, al trazar el perímetro de la síntesis de conjunto de documentos y materiales teóricos que la revista reproduce sobre estos movimientos, podemos visualizar cuál es la concepción que sus jóvenes redactores manejaban sobre la revolución mundial.

Debemos aclarar que no resulta aleatorio ni caprichoso ni casual utilizar el concepto de “revolución mundial” para describir la perspectiva estratégica sostenida por *Pensamiento Crítico*. La misma se estructuraba –en total consonancia con el ángulo que había dejado expresamente señalado la dirección política de la revolución cubana en su conjunto tanto en la Conferencia Tricontinental de 1966 como en la OLAS de 1967- en abierta oposición a la política soviética de “coexistencia pacífica” y a la doctrina soviética de las “tres vertientes” (campo “socialista” en el Este, movimientos obreros tradicionales y movimientos por la paz en Occidente avanzado y movimientos de liberación nacional y democráticos en el Tercer Mundo). A diferencia de esta doctrina oficial soviética que legitimaba la división del mundo en esferas de “influencia”¹⁰⁴ y que por lo tanto renunciaba a la lucha abierta por el poder –en aras del llamado “tránsito pacífico” al socialismo- en zonas occidentales bajo hegemonía norteamericana¹⁰⁵, para la perspectiva de estrategia política de la cual la revista se hacía eco y difusora sistemática –como señala por ejemplo el editorial de su N°17- la lucha antiimperialista y por la revolución mundial estaría conformada fundamentalmente por:

- (a) la revolución cubana, Corea y Vietnam en el campo del socialismo,
- (b) por los destacamentos revolucionarios y guerrilleros que emprendieron la lucha armada contra el imperialismo y el capitalismo en el Tercer Mundo, y por
- (c) la nueva izquierda (incluyendo dentro de la misma a los grupos estudiantiles de EEUU y Europa, a la oposición extraparlamentaria europea y a los grupos de lucha armada de la comunidad negra norteamericana) en el capitalismo desarrollado.

Una nueva izquierda que, en tanto expresión de “*las fuerzas nuevas de la revolución*” (editorial del N°17) y de “*la voluntad de Revolución*” (editorial del N°25-26), encontraría su sentido en el intento de superar el vacío dejado por “*las estructuras tradicionales de la izquierda*” (editorial del N°17). Estructuras tradicionales de una izquierda que, “*de tanto respetar las estructuras del sistema –económicas, sociales y políticas- se había convertido en un mecanismo más de éste, e incluso, en medida nada despreciable, en una de sus más*

¹⁰⁴ Cuestionando este sacrificio de la revolución mundial en aras de la razón de Estado y la geopolítica del Estado soviético, el editorial de *Pensamiento Crítico* N°4 señalaba que: “Allí [en Vietnam] la aviación de EEUU bombardea salvajemente a un país socialista sin que se produzca una crisis mundial entre imperialistas y socialistas...”.

¹⁰⁵ La posición geopolítica soviética era clara. Por ejemplo, en una de sus declaraciones internacionales, apenas un año posterior a la revolución cubana, las organizaciones políticas “guiadas” por el PCUS sostenían: “*La clase obrera y su vanguardia el partido marxista-leninista tienden a hacer la revolución por vía pacífica [...] En varios países capitalistas, la clase obrera, encabezada por su destacamento de vanguardia [léase el partido comunista tradicional. N.K.], puede conquistar el poder estatal sin guerra civil [...]*”. Cfr. Declaración de la Conferencia de Representantes de los PP.CC. y Obreros. Bs.As., Anteo, 1960.

importantes válvulas de seguridad’ (editorial del N°25-26). En definitiva, para *Pensamiento Crítico* el principal valor de la nueva izquierda de los países desarrollados reposaría en que a través de sus prácticas de oposición radical al sistema capitalista habría impulsado a desnudarse a la burguesía y a los reformistas, “*obligados a reprimir y traicionar –a mostrarse- a la luz del día*” (editorial del N°25-26).

Resulta claro que este tipo de alianzas potenciales a nivel estratégico mundial del cual la revista se hacía portavoz desde la revolución cubana no sólo ponía en cuestión a la previsible “izquierda tradicional” occidental (que pocos años después entraría en crisis con el eurocomunismo) sino que al mismo tiempo señalaba a escala internacional un eje alternativo tanto frente al bloque de la URSS como frente a las posiciones de China (por entonces en plena disputa con el “revisionismo soviético”).

La clausura de un debate y el cierre de una época

Pensamiento Crítico dejó de publicarse a mediados del año ’71, fecha en que también se cierra el Departamento de Filosofía y se dispersa todo el equipo intelectual que se había formado en su seno. ¿Qué sucedió? ¿Cómo explicar lo inexplicable?

A inicios de los ’70 se producen dos fenómenos históricos (uno interno, otro externo) convergentes: por un lado la derrota de la revolución latinoamericana en Venezuela, en Brasil, en Bolivia, etc. Por el otro, fracasa la zafra proyectada de los diez millones. Como consecuencia de su relativo aislamiento político y de su crisis económica, Cuba ingresa formalmente en el CAME (o sea recién trece años después de haber triunfado la revolución...).

Es decir, que por un lado, en aquellos años Cuba no pudo desarrollarse industrialmente ni lograr una mayor autonomía económica, y por otro, no se produjeron victorias de luchas revolucionarias o por lo menos de gobiernos muy independientes con países de peso en América Latina. Esta variante imprescindible de una articulación latinoamericana de internacionalismo no se produjo y así Cuba se vio sometida a la necesidad de tener una relación diferente a la que había tenido con la URSS en los ’60. Como consecuencia de este complejo proceso que también se expresó en el terreno de las ideologías, se produjo el cierre del Departamento de Filosofía y la clausura de *Pensamiento Crítico*. El debate político y las polémicas teóricas abiertas de los ’60 terminan de este modo resolviéndose con el predominio de una de las tendencias en juego (internamente la más cercana y proclive a la cultura política imperante en la URSS). Aunque el proceso no fue de ningún modo lineal¹⁰⁶.

¹⁰⁶ “*En mi opinión*” –sostiene Fernando Martínez Heredia– “*después de los primeros años 70 en el pensamiento social de Cuba predominó el dogmatismo en la preparación de las personas, en la educación formal, en los medios masivos, y más estrictamente en la preparación teórica marxista, y también en la forma en que se divulgaba ésta a través de todo tipo de medios. Pienso que esto forma parte de una segunda etapa de la revolución, muy contradictoria en sí misma. En esa segunda etapa el proyecto original de la revolución fue parcialmente abandonado o devaluado, ante un cúmulo de circunstancias desfavorables. En lo esencial la revolución continuó: el mismo poder revolucionario de tipo socialista de liberación nacional, antimperialista e internacionalista; se plasmó la redistribución sistemática de la riqueza social, comenzada en la primera etapa anterior de los ’60, y la universalización de grandes avances sociales; el modelo comunista siguió siendo el referente principal. Yo creo que tenía razón Fidel Castro cuando en 1972 reiteraba en Europa Oriental que el internacionalismo es la piedra de toque del marxismo leninismo, lo que permite identificar a un marxista leninista. El internacionalismo se mantuvo, se sistematizó e incluso realizó algunas epopeyas de participación popular masiva muy superiores a lo que se había logrado antes, e involucró a gran parte de la población (como por ejemplo en Angola y otros países africanos adonde Cuba envió decenas de miles de combatientes internacionalistas). La gigantesca transformación educacional completó la eliminación de la antigua división en clases de la sociedad cubana y disminuyó las diferencias de los grandes grupos sociales entre sí, al capacitar de una manera masiva, igualitaria y eficaz, no meramente formal, a los niños y los adolescentes, de acuerdo al Che Guevara. El sujeto y el poder*”

Aunque no aparezca a primera vista no resulta improbable que en ese cierre de la revista y del Departamento de Filosofía también haya pesado cierto prejuicio antiintelectual. Un prejuicio que obviamente no inventó la revolución cubana ni se puede explicar únicamente a partir de sus especificidades, sino que históricamente es muy anterior y que responde a un fenómeno mucho más general de la cultura de izquierdas que se repite en otros países¹⁰⁷. Un obstáculo que, aun cuando la revolución cubana trastocó completamente las normas clásicas del “oficio profesional” ampliando en forma notable lo que hasta entonces se concebía como perteneciente sólo a “los especialistas”, estaba evidentemente presente en el debate interno de la revolución y que volvió a reproducirse en su seno (con todas las peculiaridades del caso), como bien lo señaló en su oportunidad Alfredo Guevara cuando en su conocida polémica de los años ’60 con Blas Roca denunció y alertó contra el “*desprecio por los intelectuales*” y la “*humillación de la dignidad intelectual*” a los que conducía invariablemente el dogmatismo¹⁰⁸.

Hoy, a tres décadas de aquella infortunada decisión y a comienzos del siglo XXI, las cosas están más claras. A nivel mundial se derrumbó sin pena ni gloria aquella cultura política que con no pocos tironeos y de un modo más que contradictorio, terminó imponiéndose en la pedagogía y en la reproducción ideológica de la revolución cubana desde esa doble clausura hasta por lo menos 1986 cuando Fidel Castro inicia el llamado “proceso de rectificación de errores y tendencias negativas”. En ese momento planteó (y su planteo debería hoy repensarse también en función del cierre de *Pensamiento Crítico* y del Departamento de Filosofía de la Calle K N°507 y de la cultura política que los reemplazó...) lo siguiente: “*¿Y qué estamos rectificando? Estamos rectificando precisamente todas aquellas cosas –y son muchas- que se apartaron del espíritu revolucionario, de la creación revolucionaria, de la virtud revolucionaria, del esfuerzo revolucionario, de la responsabilidad revolucionaria, que se apartaron del espíritu de solidaridad entre los hombres. Estamos rectificando todo tipo de chapucerías y de mediocridades que eran precisamente la negación de las ideas del Che, del pensamiento revolucionario del Che, del estilo del Che, del espíritu del Che y del ejemplo del Che*”¹⁰⁹.

Tomando en cuenta esa lúcida, justa y acertada rectificación y examinando estos problemas desde una perspectiva histórica, treinta años después de aquel doble cierre, vuelven a resurgir con urgencias que ya no permiten una nueva postergación las preguntas que entonces –en 1971- quedaron abiertas y pendientes: ¿Qué cultura ayuda más a consolidar y profundizar una revolución anticapitalista amenazada por todos los vértices: la sistematización cerrada, la institucionalización generalizada y la glosa sumisa y repetitiva (llena de “chapucerías y mediocridades”, según Fidel) o la existencia de intelectuales revolucionarios y críticos? ¿Qué fortalece más a una revolución tercermundista a la hora de enfrentar al Imperio: la homogeneización completa de la ideología y la pedagogía en aras de

esfuerzo de cada uno. Los estudios y los esfuerzos laborales, junto con méritos políticos adquiridos en los hechos, han sido las vías principales de ascenso social en esta segunda etapa en que la movilidad social no era ya tan dinámica como en la primera. En todos esos aspectos, y en otros más, se expresa la continuidad de la revolución en esta segunda etapa comenzada en los '70. La discontinuidad se expresa también en numerosos aspectos, varios de ellos verdaderas detenciones y en algunos casos retrocesos del proceso socialista [...] Pienso que el proceso iniciado en 1986, llamado en Cuba de «rectificación de errores y tendencias negativas» - un poco impropriamente, para mi gusto; me parece más exacto llamarle proceso de vuelta al proyecto original de la revolución socialista y de profundización del socialismo cubano- ha significado un golpe muy duro al dogmatismo”. Entrevista a Fernando Martínez Heredia, La Habana, 19/I/1993. Obra Citada.

¹⁰⁷ Hemos intentado rastrearlo, en el caso argentino, dentro de las tradiciones de la izquierda peronista, del partido comunista y del trotskismo, en nuestro *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Bs.As., Biblos, 2000. Capítulo IV y V, pp.113-188 y capítulo VII, pp.219-290.

¹⁰⁸ Cfr. Alfredo Guevara: *Revolución es lucidez*, op.cit., p.209 y 214.

¹⁰⁹ Cfr. Fidel Castro: Discurso en el XX aniversario de la muerte del Che. En *Granma*, La Habana, 12/X/1987. p.3-5. Che Guevara. El sujeto y el poder

la uniformidad o la posibilidad de debatir, polemizar y discutir abiertamente –como hizo la revolución cubana durante los ‘60- las distintas opciones culturales en juego? Las respuestas son, desde nuestra modesta opinión, más que obvias cuando constatamos que en importantes sectores de la juventud cubana actual, aunque se mantienen la fe y la esperanza en la revolución al mismo tiempo se ha ido instalando cierto espacio de descrédito e incluso de indiferencia por el marxismo como ideología. Indiferencia y descrédito que juegan objetivamente a favor del imperialismo y su guerra ideológica y cultural contra la revolución. Indiferencia y descrédito que no son de ningún modo independientes ni ajenos al tipo de cultura ideológica, política y pedagógica que logró imponerse a inicios de los ‘70.

Sin nostalgia ni revival

De la misma manera que en la Argentina hemos intentado recuperar la herencia perdida de la revista argentina *La Rosa Blindada* (hermana local de *Pensamiento Crítico*, aunque de menor duración¹¹⁰) enfrentando las modas académicas universitarias que hoy visitan los años ‘60 para mostrarnos –¿inocentemente?- los restos de un exótico cadáver momificado, no nos interesa recuperar a *Pensamiento Crítico* como un bicho disecado ni como una curiosidad de museo. Nada de suspiros melancólicos y consoladores por “los bellos buenos tiempos que se han ido y... no volverán”.

Nuestro desafío, el de las nuevas generaciones, consiste en recuperarla como algo vivo, como parte de **un proyecto global (político y cultural al mismo tiempo) que debe recrearse pero que también debe seguir siendo inflexiblemente antimperialista y anticapitalista. Esa es la alternativa** frente a la urgencia del momento que nos impone la reacción global del neoliberalismo contra las luchas mundializadas.

Pero no se trata hoy de repetir ni de copiar los años ‘60. Rechacemos la “moda retro” que nos impone el mercado (incluido el mercado editorial). Toda copia es reaccionaria, aunque se haga en nombre del marxismo y la revolución. No intentemos repetir artificialmente el pasado. Marx nos enseñó que muchas repeticiones terminan como una farsa... Toda repetición extemporánea se convierte en una caricatura.

Sí se trata en cambio de conocer, de valorar y de retomar creadoramente esa herencia revolucionaria cuya impugnación total del capitalismo sigue a la orden del día y está, porque sigue haciendo falta, más viva que nunca. En las nuevas condiciones mundiales, cuando la guerra cultural se ha globalizado, es más imperioso que nunca recuperar ese espíritu crítico y revolucionario sin escindir jamás el ejercicio de la crítica de la defensa de la revolución ni la defensa de la revolución del ejercicio de la crítica. ¿Para qué? Para continuar la resistencia cultural contra la dominación capitalista, contra la hegemonía neoliberal y contra todo tipo de *aggiornamento* frente al Imperio. **Para seguir confrontando contra nuestros enemigos de siempre.** En Argentina y en Cuba, en América latina y en el mundo. Sin nostalgias complacientes. Sin suspiros. Sin revival.

¹¹⁰ Este paralelismo entre la revista cubana *Pensamiento Crítico* y la revista argentina *La Rosa Blindada* no constituye una analogía forzada. No sólo ambas revistas de inspiración guevarista adoptaron a la revolución cubana y a Vietnam como paradigma sino que además promovieron el mismo tipo de lucha política en lo más álgido de los ‘60 en América latina. Además hubo cruces puntuales entre ellas. Así como *Pensamiento Crítico* adopta y reproduce de *La Rosa Blindada* el artículo de León Rozitchner “La izquierda sin sujeto”, *La Rosa Blindada* reproduce en su último número (el N°9) un reportaje y un cuento de Jesús Díaz. Cfr. *La Rosa Blindada, una pasión de los ‘60* [Antología]. Estudio Introductorio y compilación de Néstor Kohan, Prólogo de su antiguo director José Luis Mangieri. Bs.As., Edit. La Rosa Blindada, 1999.

El hombre sin el mito

(A propósito de *Ernesto Guevara, también conocido como el Che* de Paco Ignacio Taibo II¹¹¹)

El personaje quema, la tarea asusta. Sólo un escritor de ficción podía animarse a reconstruir con semejante realismo la vida del Che Guevara.

Con una bibliografía comentada de casi 100 páginas, Taibo lo logró mediante un cálido relato a dos voces, intercalando la suya con la del propio Guevara. Una técnica narrativa que ya le había resultado en *El año en que estuvimos en ninguna parte*, donde reconstruía el oculto laberinto que llevó al Che Guevara a pelear en 1965 contra el colonialismo europeo en el Congo africano. Por fin, Taibo rescata al ser humano de la inexpugnable cárcel del póster, mientras disparando contra el mito nos guía por la acelerada historia que transformó a Ernesto Guevara en el Che. Un apretado itinerario que comienza con un típico adolescente de clase media acomodada (que paladeaba el rugby y soñaba con París), pasando por ávidas lecturas de Verne y Salgari, el asma, la redacción de un diccionario filosófico, la medicina, los amigos, los viajes hasta llegar a Guatemala. Allí matrimonio, invasión de EE.UU., México, encuentro con Fidel, la revolución cubana y el nacimiento de un “hombre nuevo”: el Che.

El racconto prioriza lo histórico-biográfico y político dejando en un segundo plano sus complicadas elaboraciones sobre la teoría del valor. Sin alcanzar por eso el filo analítico de Fernando Martínez Heredia en *El Che y el socialismo*, o de Michael Löwy en *El pensamiento del Che Guevara*, Taibo lo compensa con creces mediante su excelente pluma, ágilmente adiestrada en novelas y cuentos policiales. Su embriagador estilo narrativo -ya reconocido por sus novelas policiales- convierte a un macizo bloque de casi 900 páginas en un exquisito bocado, imposible de abandonar hasta no devorarlo por completo. Su monumental y obsesiva investigación desarticula la difundida versión de la CIA que apostó siempre a la contraposición Guevara-Castro, aventurando que el barbado líder habría obligado al argentino a exiliarse. Además de sus minuciosas pruebas, Taibo reproduce una desconocida foto de un Fidel Castro joven infaltable cigarro en mano revisando el pasaporte de un Che disfrazado con traje, lentes y pelado (corno ingresaría a Bolivia) que lo observa, a su lado. También incorpora numerosos manuscritos guevaristas inéditos, conversaciones taquigrafiadas y cartas con el líder cubano.

En esta biografía el omnipresente protagonismo de la CIA -Guatemala, Cuba, África y América del Sur- no se detiene allí. En su prolongado rastreo de años, el autor llegó hasta sus archivos históricos (censurados, todavía sin “perestroika”...) y los del Departamento de Estado norteamericano. Constataba entonces que para enfrentarlo en Bolivia “la compañía” – como suele conocerse popularmente a la CIA- llegó a emplear al criminal nazi Klaus Barbie - uno de sus agentes hasta 1982- y a cubanos de la extrema derecha de Miami. Taibo incluye fotos de estos últimos antes del asesinato del Che, vistiendo el uniforme de los rangers bolivianos y con un gesto autosuficiente y sobrador.

Entusiasta y hasta sentimental, el autor no es sin embargo complaciente con el Che. De ahí sus varias críticas que le permiten eludir el tono empalagoso y hagiográfico con que muchos seguidores lo convirtieron en un santo. En ese sentido, además de cuestionar las

¹¹¹ El siguiente texto fue publicado en el suplemento cultural del diario *Clarín* el 20/2/1997, comentando el libro de Paco Ignacio Taibo II: *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*. Buenos Aires, Planeta, 1996.
Che Guevara. El sujeto y el poder

inexactitudes historiográficas de Ricardo Rojo, Daniel James, Régis Debray y Adolfo Gilly, Taibo también se queja del puritanismo de anteriores biografías explayándose sobre un amor que Guevara tuvo en Sierra Maestra antes de conocer a su segunda esposa y que pudorosamente se había ocultado hasta hoy. Además de ser sin ninguna duda la biografía más rigurosa y exhaustiva de las 30 que se han escrito sobre el Che hasta el momento, este apasionante libro tiene la virtud nada fácil de descolocar a la mitología y acercarnos al hombre real, de carne y hueso. Ese mismo que siendo ministro rara vez se ataba las botas, le daba de comer en su propio despacho a Muralla (aquel perro que defecaba todo el ministerio) y encima los domingos trabajaba gratis en las fábricas.

En tiempos oscuros, lejos ya de todas partes y muy cerca del diluvio, su corta y afiebrada vida sigue siendo un acta de acusación.

Palabras ardientes

(A propósito de la compilación
La Revolución, escritos esenciales
de Ernesto Che Guevara¹¹²)

Murió hace treinta años. Sin embargo, la irreverente figura del Che Guevara cruza generaciones y se reinstala heréticamente en este cansado fin de siglo. Como si su recuerdo se hubiera tomado un respiro para volver a empezar. Mientras Loyola Guzmán -sobreviviente boliviana del intento que él encabezó- le rendirá tributo en Vallegrande el mismo día de octubre en que lo mataron, en Argentina un festival de rock, un seminario académico y una cátedra especial de la Universidad de Buenos Aires (UBA) lo tendrán como homenajeado principal.

En medio de ese particular clima de avalancha de recordatorios y conmemoraciones, esta nueva compilación de materiales suyos intenta rescatar algunos de sus principales ensayos teóricos. El compilador, Marcos Mayer, explícitamente aclara que en su selección quiso destacar la coherencia entre lo público y lo privado, entre la ética y la política, una pareja cuyo actual divorcio alcanzó niveles superlativos.

Pero ni los recortes son inocentes ni las biografías, neutrales. Y menos si se trata de este personaje. El registro de la lucha entablada en torno a la permanente (re)escritura de su vida merecería un libro aparte. Solamente hasta 1989 se habían publicado 26 biografías de Guevara. Varias acaban de reeditarse. Entre las nuevas, las más famosas son la mexicana *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, de Paco Ignacio Taibo II (probablemente la más rigurosa y equilibrada, con casi 900 páginas), la de Jorge Castañeda y especialmente la de Régis Debray, cuya vocación por ser best-seller, aun desde la vereda opuesta a sus antiguas posiciones juveniles, batió todos los récords.

La introducción y la escueta cronología de vida elaboradas por Marcos Mayer no se proponen competir con esos voluminosos trabajos. No es ese el objetivo de la presente edición. Por el contrario, el mayor atractivo de este libro está en el privilegio otorgado a aquellos ensayos donde emerge el Che como pensador y sobre todo a las cartas y discursos referidos al país de los argentinos, un eje no siempre presente en la “guevarología”.

Entre los primeros, sobresalen su análisis crítico del subdesarrollo latinoamericano, del neocolonialismo occidental y del intercambio desigual que las grandes potencias del Este imponían en el comercio a sus socios menores. También sus polémicas económicas con los soviéticos y su énfasis en los estímulos morales a la producción. Quizá Mayer debería haber incluido en este rubro la poco difundida discusión del Che con el profesor de economía política Charles Bettelheim, estructuralista del círculo de Maurice Godelier y Louis Althusser y docente de La Sorbona. Entre los segundos, resulta muy sugerente para el lector argentino el intercambio epistolar con Ernesto Sabato (donde el Che le expresa su reconocimiento como pensador, su fascinación por *Uno y el universo*, pero le reprocha duramente su comportamiento político...) y particularmente su “Mensaje a los argentinos”, discurso de 1962 pronunciado para festejar el 25 de Mayo ante 300 argentinos en La Habana. Reunión con asado, mate y zamba, a la cual asistieron John William Cooke y Tamara Bunke (Tania), además de otros entusiastas seguidores del célebre argentino (posiblemente también estuvieran allí Ricardo Masetti y Rodolfo Walsh).

¹¹² El siguiente texto fue publicado en el suplemento cultural del diario *Clarín* el 2/1/1997, comentando la compilación realizada por Marcos Mayer que apareció con el título Ernesto Che Guevara: *La revolución. Escritos esenciales*. Buenos Aires, Taurus, 1996.

Finalmente Mayer incluye la carta de despedida del Che a Fidel Castro antes de ir a Bolivia, donde el argentino le llega a decir a su amigo cubano: *“si me llega la hora definitiva bajo otros cielos, mi último pensamiento será para este pueblo y especialmente para ti”*.

¿Cuál Guevara terminará predominando entre los jóvenes de los ‘90, que no lo conocen pero lo admiran? ¿El ícono de las camisetas, las cervezas y las postales? ¿El “frío” y “cruel” argentino que interesadamente dibujó Régis Debray? ¿El pensador rebelde que emerge de esta lúcida y oportuna compilación? Sólo ellos tienen la palabra.

Tiempo de revolución

(A propósito de *Pombo, un hombre de la guerrilla del Che* de Harry Villegas Tamayo¹¹³)

Mientras su imagen acompaña recitales de rock y su rebeldía cautiva a nuevas generaciones de jóvenes, la discusión sobre el Che Guevara se reinstala en este escéptico y descreído fin de siglo. No menos de siete biografías se publicarán este año sobre su trayectoria y sus proyectos, vitalmente atravesados por la revolución cubana.

De sus compañeros en la Sierra Maestra, el Congo y Bolivia, pocos han sobrevivido para contarle. Harry Villegas, “Pombo”, nombrado “Héroe de Cuba” y miembro de su escolta personal, es uno de ellos. Después de Bolivia, dirigió en Angola a los 60.000 cubanos que lucharon contra el racismo de Sudáfrica. Hoy, con 55 años y cinco hijos, este general de origen campesino y piel morena publica su apasionante testimonio inédito en la tierra del Che.

Desde las primeras líneas, el libro explica las infructuosas tratativas secretas con el Partido Comunista Boliviano (PCB) y los maoístas para obtener su apoyo a la insurgencia. Pombo rememora emotivamente el nombre de numerosos comunistas bolivianos que murieron junto a Guevara, mientras el entonces jefe del PCB, Mario Monge, permanecía fiel a los soviéticos, opuestos a la insurgencia. Señala el autor que, tras la derrota del argentino, Monge se radicó sugestivamente en Moscú, donde actualmente es empresario.

Más adelante hace referencia al arriesgado papel que cumplió en Bolivia la argentina Tamara Bunke (Tania), quien logró rápidamente infiltrarse hasta codearse con Barrientos y Ovando, los dictadores militares de aquellos tiempos. Pombo identifica también a varios agentes clandestinos de la CIA.

En el tramo más atrapante y novedoso para el lector argentino se señala el lugar fundamental que ocupaba nuestro país en los planes estratégicos del Che Guevara. Revelación que permitiría explicar su amplio apoyo al periodista Ricardo Masetti -compañero y amigo de Rodolfo Walsh- en la insurgencia de Salta de 1963-64, donde también participó y murió el cubano Hermes Peña, otro miembro de su escolta personal.

El entusiasta apoyo de los mineros de Huanuní, manifestado al Che en junio de 1967, constituye otro dato escasamente conocido. Pombo cuenta cómo, para reprimirlo aquella vez, las Fuerzas Armadas bolivianas ocuparon las minas matando a 87 trabajadores.

Con el escandaloso divorcio entre la ética y la política como telón de fondo, recorrer hoy estas afiebradas páginas quizás resulte aleccionador. Fundamentalmente si se comparan los tormentos de los militares bolivianos a prisioneros indefensos, incluidos lanzamientos desde los aviones –algo trágicamente familiar para los argentinos-, con la conocida negativa de Guevara a atacar soldados dormidos o con su enojo ante sus subordinados cuando éstos capturan y sueltan en calzoncillos a oficiales del ejército, porque era “una falta contra la dignidad humana que nadie tenía derecho a realizar”.

Las apasionadas notas terminan contando el vibrante encuentro en La Habana de los sobrevivientes con su jefe, Fidel Castro, después de recordar la ayuda personal de Salvador Allende para sacarlos de Chile, país al que habían escapado eludiendo la espectacular persecución del ejército boliviano y la CIA.

¹¹³ El siguiente texto fue publicado en el suplemento cultural del diario *Clarín* el 30/5/1996, comentando la aparición de Harry Villegas: *Pombo, un hombre de la guerrilla del Che. Diario y testimonios inéditos*. Buenos Aires, Colihue-Editora política, 1996.

Cuando el autor presentó este diario en la Feria del Libro de Buenos Aires, el escritor e historiador Osvaldo Bayer lo caracterizó como un gran relato de aventuras. No se equivocó. En cada página del texto -que incluye varios mapas y fotografías- se respira el peligro y el olor de la selva boliviana. Sin embargo, es casi seguro que sus mayores aportes no se encuentren en las increíbles peripecias que evoca sino en sus revelaciones vinculadas con el *Diario del Che en Bolivia* y en la íntima semblanza que Pombo traza de su entrañable compañero argentino. Aquel mismo a quien Julio Cortázar no dudó en llamar, en aquel triste octubre de 1967, “hermano mío”.

Pensar la revolución

(Entrevista a Fernando Martínez Heredia¹¹⁴)

Fernando Martínez Heredia fue director del Departamento de Filosofía de La Habana y de la célebre revista *Pensamiento Crítico* (1967-1971), en la que difundió en castellano lo mejor del pensamiento europeo occidental, desde Sartre, Ricoeur y Barthes hasta Hobsbawm, Althusser, Anderson, Adorno y Lukács. También allí convergieron “clásicos” latinoamericanos como Darcy Ribeiro, Eduardo Galeano, León Rozitchner o el mismo Che Guevara.

Investigador del Centro de la Cultura Cubana Juan Marinello y colaborador del Centro Martin Luther King de La Habana, Martínez Heredia es autor de varios libros. Entre otros: *El Che y el socialismo* (premio extraordinario Casa de las Américas 1989), *En el horno de los 90* y *Corrimiento hacia el rojo*. Martínez Heredia ha visitado en numerosas oportunidades la Argentina, invitado por la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.

Néstor Kohan: ¿Qué recepción tuvo el pensamiento europeo occidental en el ámbito de las ciencias sociales y de la filosofía en el plano académico cubano?

Fernando Martínez Heredia: En los primeros años '60 el pensamiento europeo occidental en Cuba registró algunos cambios fuertes en cuanto a su influencia. Sartre y Camus eran los más conocidos en los '50, Merleau Ponty un poco menos. El existencialismo, en suma, era un elemento, junto con el pensamiento norteamericano en el cuadro cultural cubano de ciencias sociales y de pensamiento filosófico en los años inmediatos antes y poco después del triunfo de la revolución. El cambio más interesante es la llegada de autores marxistas franceses que en los primeros '60, sobre todo del PC francés, empezaron a ser consumidos en La Habana. Roger Garaudy, Ivez y algunos otros, empezaron a ser publicados. Y en esto había un interés que expresaba el deseo de que el llamado "marxismo-leninismo" del tipo del movimiento comunista internacional -los autores eran del PC francés renovado después del XX Congreso del PCUS- entrara y desempeñara un papel en nuestro país. La "vuelta a Marx" también tuvo en estos autores alguna incidencia y fue una primera forma de que se habla de ellos en Cuba. Otros autores europeos occidentales, no de esa procedencia, comenzaron también a llegar con menos fuerza pero con más interés en personas como yo que formaba parte de un grupo de jóvenes devenidos profesores universitarios. Es el caso de los marxistas independientes británicos de *New left Review* (Robin Blackburn, Perry Anderson y otros). El caso del belga Ernest Mandel es un poco independiente, empiezan a llegar algunos textos de él más avanzados los '60. El pensamiento italiano también empieza a llegar, sobre todo a través de Galvano Della Volpe y varios de sus alumnos. Marxistas que están en el arco del PC italiano que es mucho más amplio y a mi juicio más profundo en aquel tiempo que el francés (Lucio Colletti, Umberto Cerroni y otros más que van apareciendo ni bien van avanzando los '60).

N.K.: ¿Y Althusser?

F.M.H.: En el caso de Louis Althusser quisiera detenerme un poquito. A través de la revista *La Pensee* nos llegan sus primeros trabajos que después aparecerán en su libro *Pour Marx*. "Hoy" - el primero que llegó-, "Contradicción y sobredeterminación", "La dialéctica materialista" empezaron a ser utilizados en forma de folletos y después se publicó también el libro *Pour Marx*

¹¹⁴ Entrevista inédita. Fue realizada en 1997 para un periódico que, después de leerla, se negó a publicarla. Che Guevara. El sujeto y el poder

en edición cubana de 1966. Pero para entonces ya había sucedido algo demasiado importante. Que es que los que nos dedicábamos a esos trabajos queríamos ser marxistas y ser marxistas desde la revolución cubana. No encontramos que el materialismo dialéctico e histórico soviético -comúnmente llamado DIAMAT- nos sirviera para eso. Fue la enseñanza que se nos dio al principio por la ayuda que comenzaba entre los soviéticos y los cubanos.

N.K.: ¿Cómo fue esa enseñanza?

F.M.H.: Fue la enseñanza que se intentó hacer universal en el país a través de libros de divulgación -los conocidos manuales de filosofía, economía, de "marxismo leninismo" le llamaban-. Entonces para nosotros resultaron no sólo insuficientes sino que no eran atinentes a los problemas que nos queríamos plantear y después, muy rápidamente, que incluso eran contradictorios con nuestras posiciones en muchos aspectos. En ese sentido aprendimos a considerar a los autores franceses pero a entender también que ellos tenían un sesgo ideológico que no compartíamos. El caso de Althusser es más complejo, decía, porque él apareció como crítico de esos propios autores franceses. Él aparece en medio de una polémica muy fuerte con los que yo mencionaba. Aparece ahora sí claramente una vuelta a Marx, a la letra de Marx, incluso así se va a llamar después el libro más famoso *Leer El Capital*, que fue publicado en 1966 en Cuba el primer tomo, y en 1967 el segundo, que hizo con varios de sus alumnos más destacados. Entonces Althusser desempeña un papel singular porque es contradictorio. Resulta que por un lado nos ayuda a volver a los clásicos del marxismo, y por otro lado nos pareció a mí y a otros compañeros que su posición resulta estéril a la larga por cientificista. Porque pretende hacer una reconstrucción filológica pero no una utilización con vista a la creación de pensamiento para enfrentar los problemas del día y después también hay algo de orden político. Althusser se pone a nuestro parecer al lado de la dirección del PC francés en medio de la gran protesta que llevó al mayo del '68 y después. En mi caso personal yo tengo publicada entonces una crítica a la posición althusseriana. No voy a abundar en esto. En general, el pensamiento italiano -se habla menos de esto- a nosotros nos resultó tremendamente importante. Mario Rossi con su obra en tres volúmenes sobre el paso de la filosofía de Hegel a la filosofía de Marx resultó sumamente sugerente. Y otros autores a los cuales estudiábamos. En suma, el pensamiento europeo llegó a nosotros de una manera que se multiplicó según corrían los años '60. **Pero lo fundamental fue que no asumíamos frente a él, pienso, una actitud de colonización mental** como había sido tan habitual muchas veces. Sino que lo asumíamos de una manera crítica preguntándonos siempre en qué nos podía servir y todas las preguntas siguientes eran secundarias respecto a esa.

N.K.: Después de la caída del muro de Berlín, ¿cuál es la situación de las ciencias sociales y la filosofía en Cuba?

F.M.H.: En realidad, llovió mucho antes de que cayera ese muro. En Cuba se trató de desarrollar el pensamiento y las ciencias sociales al amparo de una revolución que necesitaba que esta actividad resultara también una fuente de desarrollo. Y yo sigo pensando que el cambio de una sociedad del tipo de la que existía en Cuba hasta 1959 hacia la sociedad que nosotros proyectamos depende también en mucho de la capacidad de proyectar, planear y realizar concientemente actividades que parecen imposibles. Esa primera etapa de la revolución en el poder, yo pienso que se detuvo en los primeros años '70 ante la realidad de que no triunfaban otros procesos de liberación en América latina y de que no podíamos obtener una posición económica de desarrollo autónomo suficiente. Esta segunda etapa -sobre la que yo tengo publicados trabajos en Argentina- es muy contradictoria. Para los efectos que estamos hablando

hay que destacar como la ideología procedente de la URSS dominó en las ciencias sociales y el pensamiento cubano. Hubo una etapa de más de 15 años en que el pensamiento se empobreció y se dogmatizó. Se puso bajo la necesidad de justificarse ante una filosofía que pretendió ordenar y decidir lo que era bueno y lo que era malo, otorgando premios y castigos a partir del llamado "materialismo dialéctico e histórico". Los autores, incluso del propio marxismo que no resultaban convenientes para esta posición, fueron abolidos, excluidos. Los autores no marxistas resultaban sospechosos nada más que al enunciarse que no lo eran y de este modo devaluados. En realidad esto es muy contradictorio porque en esta misma etapa, además de que de una manera práctica se afirmó el socialismo en Cuba como un régimen de justicia social y de internacionalismo militante muy masivo, se multiplicaron las capacidades culturales y técnicas de la población. Desde 1972 a 1987 se produjo una transformación de las que yo creo que no tuvo paralelo en el mundo. Escaso tiempo para un cambio tan fuerte y tan general. Entonces, como resulta natural, hay una insuficiencia de estos paradigmas y del autoritarismo con que se implantaron y mantuvieron de la forma tan tenaz y sistemática con que se divulgaron con relación a la misma población que se iba creando las preguntas y que se iba haciendo las necesidades intelectuales y espirituales que tenía. Esto se puede ver -no se puede ver porque desgraciadamente no se ha publicado casi- en una gran cantidad de investigaciones muy concretas estimuladas muchas veces por organismos del Estado cubano acerca de problemas de la sociedad nuestra, acerca de problemas del tipo sociológico, psicológico y del tipo interdisciplinario y que no guardan ninguna relación con el dogmatismo general que primaba y al cual se referían incluso las fuentes del conocimiento posible. A fines de los '80 en Cuba se estaba viviendo antes de la caída del muro -y esto es importante señalarlo- una crisis general de todo ese sistema intelectual. Esta crisis fue marcada por lo que allá se llamó la "rectificación de errores y tendencias negativas" iniciada por Fidel en 1986 de manera pública. Este debate ideológico y político fue sobre todo debate de ideas y de actividades no decididas de manera administrativa ni represiva, y marcó la situación cubana a la hora del fin de los regímenes llamados "socialistas" de Europa oriental.

N.K.: ¿Cómo incidió ese proceso en ese momento?

F.M.H.: Bueno, para las ciencias sociales y el pensamiento cubano esto tuvo máxima importancia porque no fue un eco proveniente de Europa Oriental. Fue una crisis de carácter nacional la que empezó a abatir el dogmatismo y el empobrecimiento del pensamiento en Cuba. En medio de esta situación de conflicto sucedieron los hechos del '89 al '91 en Europa oriental. Después de esto naturalmente el desprestigio del socialismo -incluso como idea- también llegó a Cuba en alto grado. No es comparable, pienso yo, al de otros países porque entre nosotros la sociedad siguió siendo de transición socialista como hasta entonces y tampoco porque las necesidades de sobrevivencia de ese régimen las ha sentido de una manera muy íntima la mayoría de la población que es el hecho político más importante, creo yo, de los años '90 en Cuba, la militancia social de la población en defensa de la manera de vivir que se ha vivido. Ahora bien, yo pienso que para las ciencias sociales, el pensamiento más teórico en Cuba, la situación en los '90 ha estado marcada primero, por el retraso teórico muy fuerte en que nos hemos encontrado. Se formó más de una generación en una fuente teórica, de una manera dogmática e incomparablemente inferior al de las necesidades actuales. También por una vivacidad cultural muy grande, una inquietud, que hizo que el rechazo a este tipo de pensamiento dogmático no fuera meramente un rechazo acomodaticio o nihilista, sino de búsqueda y que por ejemplo la posmodernidad como idea era debatida en Cuba desde 1985, cosa que usualmente no se conoce. Y autores de cualquier parte, en la escasa medida en que llegaban, pasaban inmediatamente de mano en mano y eran objeto de difusión. Esta situación, la

incapacidad o escasa capacidad de los medios institucionales para proceder a un cambio en cuanto a la orientación de ciencias sociales y de pensamiento teórico -quizá por entender que esto podría ser peligroso para la estabilidad o el orden- y por lo tanto no darse cuenta de la enorme necesidad, han configurado una situación muy compleja. De todos modos, avanzados ya los años '90, podemos ver que nuevos grupos de edad empiezan a apoderarse del pensamiento teórico de un modo muy interesante. La idea de que todo marxismo es lamentable -una idea muy cercana a la de que el marxismo dogmático y empobrecido era el que había predominado de una forma tan absoluta-, esa idea, está perdiendo terreno.

N.K.: ¿Cómo lo vivieron y lo viven los jóvenes?

F.M.H.: Yo creo que esa idea que muchos jóvenes de hace 6,7,8 años compartían en este momento está siendo sustituida por la idea de que ahora hay que encontrar qué marxismo pudiera ser el necesario, de una vuelta a Marx, de un replanteo crítico y sólo crítico pueden ser los replanteos de esa teoría, pero le falta todavía mucho, incluso yo pienso de la fértil relación que siempre es indispensable con otras teorías, con otras posiciones. No es que no exista información sobre algún punto, sobre ella, no es que no se conozcan algunos libros, pero el grado de indefensión en que ha dejado a muchos la larga etapa anterior hace que no sea fácil el aprovechamiento práctico de otras posiciones teóricas. Entonces, en el terreno de las ciencias sociales hay una situación muy diversificada.

Por ejemplo, la filosofía que, claro, ha sido la gran perdedora como disciplina, porque la convirtieron en “la reina de las ciencias” y “la tutora de la actividad intelectual en general” le costó mucho trabajo sobrevivir a ese destino. Está tratando de reorganizar su función y debatir sus contenidos en la Cuba actual. Yo pienso que le falta camino por andar pero una cantidad de personas capaces están tratando de recorrer ese camino en las universidades y en otras instituciones y en trabajos también personales por lo cual me parece que, de otra forma, va a volver a tener un lugar en el pensamiento social. También en el caso de la psicología. Aclaro que yo considero a la psicología una de las ciencias sociales. En este sentido quisiera aclarar que allí hay desarrollos muy notables desde el punto de partida de la investigación concreta de las prácticas de la disciplina y también de la utilización de marco teórico interesantísimo, de los marcos teóricos del mundo del siglo XX.

Entonces en la sociología confrontamos graves problemas porque incluso la Escuela de Sociología desapareció durante más de 12 años, víctima del dogmatismo. Y sin embargo hay un acumulado de investigaciones concretas muy apreciable y hay posiciones que todavía deben desarrollarse de conocimiento, de teoría, de debate, que apenas comienzan. En historia hay un acumulado enorme, es quizás la disciplina social que más ha tenido posibilidades en toda esta etapa porque la historia misma del país ha estado a la fundamentación de la revolución. Entonces era mucho más fácil que alrededor de ella se ventilaran los pleitos de la cultura nacional y de la cultura revolucionaria frente al dogmatismo, frente a la sujeción ideológica a la URSS. Pero la historiografía entonces se vio beneficiada como ciencia social por esta situación y encontramos un campo dentro de ella más lleno de actividad. Yo creo que la historia tiene muchas posibilidades...

Hoy en las revistas cubanas que se publican siempre hay una gran cantidad de artículos sobre temas históricos, alrededor de la historia como teoría, como ciencia.

N.K.: ¿Cuáles son las principales revistas?

F.M.H.: Las principales revistas que se publican en la actualidad son *Temas*, *Contracorriente*, *Debates americanos*, *La gaceta de Cuba* y hay otras revistas interesantes en el ámbito del

ministerio de cultura como son *Revolución y Cultura, Unión...* El partido publica una revista que se ve menos, que comienza y que se llama *Cuba socialista* en su tercera etapa. Hay otras publicaciones que dan abrigo a artículos interesantes. Hay una revista que hace esfuerzos heroicos al otro lado de la isla que es la *Revista Santiago* de la Universidad de Oriente. Hay un cuadro muy interesante porque el de las revistas cubanas de los últimos cuatro años es superior a la situación económica del país.

N.K.: ¿*Pensamiento Crítico* tiene posibilidades hoy en día de volver a existir o de que surja algo similar?

F.M.H.: Yo creo que *Pensamiento Crítico* existió, como revista. Como necesidad, pensamiento crítico nunca dejará de existir. Como revista cumplió un papel, yo fui su director. Al cabo de tanto tiempo, aunque me siento lleno de vida, no se me ocurre la idea de emprender una actividad editorial con el mismo nombre y sin embargo lo que nosotros pretendimos, hoy es muchísimo más fácil. Porque hoy hay una población incomparablemente mejor preparada, porque las experiencias que dividían a los que estaban en el campo anticapitalista como marxistas hoy son de otro tipo.

Hoy se sabe bien qué cosa no es el socialismo y qué cosa no era el llamado "marxismo-leninismo". Además, porque la capacidad de creación intelectual -no sólo de cubanos, sino en muchos lugares del mundo- es incomparablemente más alta que en aquellos heroicos y complicados '60. Ahora, desde cierto ángulo también diría que pensamiento crítico hoy en Cuba está existiendo, no sólo a través de estas publicaciones que mencionaba sino a través de los debates que muchas veces tienen jóvenes alumnos en las Universidades, jóvenes graduados, y otros que no son jóvenes. Que tratan, frente a los problemas de nuestro tiempo, de construir un pensamiento y algo que es mucho más importante y difícil de crear, un pensamiento que sea capaz de responder a las necesidades de una posición anticapitalista a fines de este siglo, y una posición de creación socialista en las condiciones difíciles cubanas y en las que vendrán en otros países que van a emprender el mismo camino, pienso yo. Ahora, en Cuba entonces, quizás pensamiento crítico además de estar vivo como idea está repartido en la actividad verbal y escrita de algunos miles de personas. Al menos yo creo que eso es algún adelanto.

N.K.: ¿Te parece que esta moda de la "chermanía" y los planteamientos más teóricos de biógrafos como Régis Debray o Castañeda obstaculizan el resurgimiento del guevarismo en el continente?

F.M.H.: Realmente creo que no. Primero porque la "chermanía" yo la pondría en cuestión. Yo creo que el problema es que el Che fue ocultado, olvidado, relegado, incluso para muchos fue peligroso durante muchos años el tener una imagen del Che. Eso no debíamos olvidarlo hoy que nos preguntamos "¿Por qué anda la gente por todas partes con remeras del Che?". Pensemos si podrían haber andado así antes, en otra época. Entonces a mí no me asusta el que muchos jóvenes que traen la remera del Che no puedan explicar exactamente quién era el Che ni tampoco nada sobre las polémicas teóricas en que el Che estuvo metido. Me parece que el Che regresa por necesidades sociales muy fuertes especificables siempre por las coyunturas y por los grupos sociales humanos a los cuales llega. Pero que en todo caso no puede ser ocultado más.

Entonces, ahora empieza toda una lucha alrededor del Che. Una lucha cultural también y toda lucha cultural es una lucha política. Esta lucha cultural va a involucrar la idea de convertirlo en un producto de supermercado, va a involucrar también a personas que con la mejor voluntad del mundo realicen productos de muy poca calidad o apreciable en cuanto a esta vuelta al Che. Eso pasa siempre con toda obra humana. Ahora, "chermanía" es difícil que haya, lo que sí me

parece que va a haber es una presencia mucho mayor del Che en la cultura de nuestros países y cuando digo nuestros me quedo corto porque en Europa occidental el Che regresa con mucha fuerza aunque las condiciones específicas de allá sean diferentes.

Trabajos como las biografías del Che que ahora, con muchísimo más fundamento documental y testimonial, aparecen por primera vez, o sea que marcan un ascenso del nivel científico preparatorio de estos libros, evidencian la sensibilidad a este regreso del Che. El caso de Paco Ignacio Taibo II quisiera destacarlo, un libro tan voluminoso y tan ameno. Que ha acudido a una enorme fuente bibliográfica y de testimonios y ha logrado darnos no un libro de ensayo sobre el pensamiento del Che -que de ningún modo es eso- pero sí un examen para todos de la vida del Che que facilita avanzar muchísimo en su conocimiento.

Pero no me preguntabas por él sino por los libros de Castañeda y de Debray. Castañeda es un autor mexicano que ha tenido bastante buena difusión en Argentina desde el año pasado y ahora con la publicación de su libro, que tiene un recurso bastante inteligente en el título *La vida en rojo*, no "la vida en rosa"... Y sin embargo yo siento mucho que esa inteligencia del título no esté acompañada de la mejor intención del contenido. Lamentablemente, a pesar de que él allí cite mis libros e investigaciones, me parece que Castañeda ha producido finalmente lo que nos temíamos, un libro en el cual el trabajo con documentos, con informaciones sin duda de mérito está demasiado debido a una intención respecto al Che. Nos quiere decir que "se trata de una autopsia", "aquí traemos un cadáver", "este señor, sin duda una persona distinguida, es un aventurero de otros tiempos que tuvo pretensiones que ya no tienen lugar, es un individuo excéntrico que nos habla con la lengua de las acciones de otra época, mirémoslas si tenemos tiempo, incluso consumamos este libro para saber mejor que de él no hay nada que aprovechar". A mí me parece que lamentablemente esta es la actitud detrás del libro de Castañeda, actitud que más allá de los contenidos, marca lamentablemente al libro de una manera decisiva.

N.K.: ¿Y en relación con el de Debray?

F.M.H.: Régis Debray ha hecho una larga trayectoria desde los tiempos juveniles en que se encontró con guerrilleros en Venezuela o en que escribió "La larga marcha del castrismo en América latina" para la revista *Les Temps modernes* o en que fue a Cuba en busca de esa revolución continental o en que salió de Cuba en busca del Che y lo vio en Bolivia y fue hecho prisionero por los militares a continuación. Con Régis Debray fuimos amigos, compartimos en la ciudad de La Habana de aquellos '60 y compartimos la amistad cuando él era preso en Camiri y después Régis Debray ha hecho una larga trayectoria que lo lleva por el camino de una larga desilusión madurada en Europa a producir una y otra vez el libro en que evoca cómo fue a América, cómo fue a Bolivia, cómo le tocó tener algo que ver con la zaga del Che. Creo que por cuarta vez hace eso en *Alabados sean nuestros señores*. Me parece que Debray ha cerrado su ciclo y ha encontrado el modo de sentirse tranquilo, ha hecho cuentas con una parte de su juventud y lo ha hecho a costa de un proceso histórico, porque se ha sentido en la necesidad de negar lo más hermoso de aquel momento de su vida. No voy a juzgar porqué lo hace, esto algún día él mismo pudiera decírmelo pero los resultados son absolutamente negativos como balance y también incluso nos impiden comprender al autor. Yo entiendo que Debray ha perdido el rumbo hace años y entonces se justifica, una y otra vez, por medio de un libro que una y otra vez pretende ser un best sellers.

Debray llegó a Cuba en un terreno formal como cooperante civil francés asignado al Departamento de Filosofía de la Universidad del cual yo era el director. El tuvo alguna colaboración formal con nosotros pues también por él conocíamos con más detalle la calle de Althusser y sus alumnos, donde está la Escuela Normal Superior, los compañeros de Debray Etienne Balibar, Rancière, Macheray y otros que se hicieron maoístas, por cierto -una parte de

ellos-. Entonces Debray tuvo con nosotros cierta actividad pero no fue de ningún modo la actividad más importante que tuvo en Cuba ni la que llevó a Bolivia, naturalmente. Pero yo creo que tanto el caso de Debray como el de Castañeda, como muchos otros del mismo tenor, se inscriben en el horizonte de una lucha alrededor del Che que recién empieza. Una lucha que es cultural y toda lucha cultural es una lucha política.

Confesiones de invierno

(A propósito de *Alabados sean nuestros señores. Una educación política de Régis Debray*¹¹⁵)

Régis Debray no es un desconocido en la Argentina. En los primeros años 60 *Pasado y presente* y *La rosa blindada*, las dos principales revistas culturales de la nueva izquierda, publicaron sus principales artículos.

Más tarde, *La rosa blindada* editó a fines de 1968 *Ensayos latinoamericanos*, un grueso volumen de 500 páginas que supo fastidiar largamente a los burócratas stalinistas. No casualmente en 1967, Rodolfo Ghioldi, uno de los principales dirigentes del stalinismo argentino, contestó con un folleto el libro más famoso de Debray: *¿Revolución en la revolución?* (del cual se imprimieron en Cuba 300.000 ejemplares). No sólo Ghioldi se pronunció. También lo hicieron Rodolfo Puiggrós, Abelardo Ramos, Mario R. Santucho y muchas otras personalidades argentinas de aquellos años. A la sombra de la revolución cubana, Debray, que no llegaba a los 30 años, era famoso y dividía las aguas.

Alumno destacado de la célebre École Normale Supérieure, Régis Debray fue uno de los seguidores incondicionales de Louis Althusser, el filósofo que en su autobiografía póstuma *El porvenir el largo* lo menciona como uno de sus “alumnos-discípulos más cercanos”. Él fue su primer mentor.

Los siguientes serían: Fidel Castro (que lo convocó a la isla luego de que el francés publicara “El castrismo: la larga marcha de América Latina” en *Les Temps Modernes*, la revista de Sartre), el Che Guevara (con quien marcharía a Bolivia), Salvador Allende (con quien se encontraría al salir de la cárcel boliviana en 1971) y François Mitterrand (de quien fue consejero de Estado durante los años ‘80).

Alabados sean nuestros señores no constituye, como sus anteriores textos, un ensayo de filosofía política. En su reconstrucción interesan más las anécdotas y testimonios de su acceso directo a distintos ámbitos de poder que las reflexiones “filosóficas” autojustificadoras elaboradas a posteriori. Más allá de sus pretensiones, el texto es básicamente un libro de memorias y de confesiones sobre diversas derrotas, desilusiones y arrepentimientos. Entre éstos últimos merecen citarse dos expresiones sintomáticas: “yo no viví los ‘60 de oro” así como también su agria referencia a “la juventud robada”. Seguramente hoy Debray lamenta no haberse divertido como muchos de sus compañeros con la rebeldía estudiantil de los ‘60, tras lo cual, sin mayores traumas, aquellos jóvenes se incorporaron como buenos padres de familia al statu quo francés. Él, en cambio, tuvo que pasar años en una cárcel de Bolivia (torturas incluidas) con todo lo que ello implica para un francés. He allí el núcleo de muchos de sus lamentos tardíos.

Recorrer entonces su libro de un modo lineal permite apreciar las metamorfosis que transformaron a un joven “nueva izquierda”, irreverente e iconoclasta, en un lúcido burgués bienpensante, admirador tardío de De Gaulle. Una trayectoria que él mismo describe como el pasaje del partisano al miembro conspicuo del establishment. Un balance amargo que atañe siempre al mismo papel elegido durante toda su vida (aun cuando iba cambiando de camiseta): el del intelectual consejero del príncipe.

Porque Debray siempre nadó con la corriente: incendiario en los ‘60, socialdemócrata en los ‘80, escéptico en los ‘90. Aunque ese ubicarse siempre en el lugar preciso de la “onda”

¹¹⁵ El siguiente texto fue publicado en el suplemento cultural del diario *Clarín* el 16/1/2000, comentando la aparición en español del libro de Régis Debray: *Alabados sean nuestros señores. Una educación política*. Buenos Aires, Sudamericana, 1999 (edición francesa de Gallimard, 1996).

del momento, que muchos podrían caracterizar –con fundadas razones- como oportunismo no alcanza sin embargo para opacar el brillo de su escritura. Antes que nada, Régis Debray es un gran escritor que apostó políticamente y le fue mal.

En estas confesiones Debray construye un paralelo entre La Habana y París aunque evidentemente su vínculo con el gobierno de la primera selló a fuego sus resentimientos actuales hacia sus “mentores” mucho más que su paso por el Eliseo francés. Por eso la primera mitad de libro se lleva casi todos los galardones.

El análisis de esas páginas, si bien describe problemas reales de la revolución cubana (como la pérdida de prestigio entre los intelectuales occidentales a partir de su alineamiento de 1971 con la URSS), está sobrecargado de resentimientos personales hacia todo lo que le recuerde sus “años cubanos” o su amistad con Fidel Castro y el Che Guevara.

A pesar de ello el autor reconoce, a contramano de muchas biografías del Che redactadas a todo galope durante el boom editorial de 1997 (cuando se cumplieron 30 años de su muerte) que “puedo dar fe de que jamás hubo ruptura del Che con Fidel”. Para demostrarlo cita largas conversaciones que mantuvo por separado con ambos líderes revolucionarios sobre quienes traza su perfil psicológico. En ese sentido, y dentro de una caracterización sumamente crítica de Guevara por su supuesta rigidez y frialdad personal, Debray sostiene que “hasta el último de sus días el Che sólo amaba a su madre, a Fidel y a dos o tres amigos de la adolescencia”.

A pesar de que durante los últimos años Debray ha apadrinado y alentado contra la revolución cubana a “Benigno”, uno de los sobrevivientes de la insurgencia boliviana actualmente exiliado en Francia, en *Alabados sean nuestros señores* revela cómo el aparato de inteligencia cubano estaba inmerso en un plan para sacarlo a él mismo clandestinamente de la cárcel boliviana. Un hecho poco conocido, incluso por los que sostienen que Cuba abandonó a sus soldados en Bolivia. Por si fuera poco, y dentro de un tono general de reproches contra Fidel Castro, Debray reconoce también que Cuba fue uno de los pocos países latinoamericanos, cuando no el único, que no torturó a sus disidentes.

La lista de confesiones es larga y jugosa. Debray confiesa que hasta 1967, cuando cayó preso en Bolivia, había sentido “vergüenza de ser francés”. De allí en más, en lo oscuro de su prisión, tomaría conciencia de cuán lejos él estaba en realidad de los latinoamericanos. Por ello se volvió en gran medida un nacionalista francés, a tal punto que actualmente es un ferviente partidario de la disuasión nuclear de Francia frente a las impugnaciones pacifistas de Greenpeace. A años luz entonces del ardor febril de los '60 que lo tuvo como uno de sus protagonistas destacados Debray, lejos del mundanal ruido, hoy hace referencia irónica a los zapatistas llamándolos “un puñado de niños bien dotados”.

A principios del siglo XX, el filósofo José Ingenieros había sentenciado provocativamente que “ser viejo es ser mediocre”. Después de leer las confesiones amargas de este libro es triste corroborar aquella sentencia observando lo que puede hacer el tiempo no sólo con las cosas sino también, y principalmente, con los hombres. Incluso con los más brillantes.

Las enseñanzas del Che

Entrevista a Harry Villegas Tamayo "Pombo"¹¹⁶

Harry Antonio Villegas Tamayo, conocido popularmente por su nombre de guerra "Pombo", ha sido uno de los pocos privilegiados que tuvo la suerte de acompañar a Ernesto Che Guevara en los diferentes escenarios de la gesta antimperialista y revolucionaria que continuó en nuestro tiempo la que San Martín, Bolívar y Martí encabezaron en el siglo XIX.

Desde muy joven combatió junto a él y a Fidel Castro en la Sierra Maestra, participando luego de la toma del poder en la construcción económica de la transición socialista. Posteriormente fue elegido por Guevara para la misión internacionalista cubana de ayuda a las tropas lumumbistas del Congo, y luego para la del cono sur donde luchó, junto a los bolivianos, en el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en aras de la revolución continental. Tras el asesinato del Che, comanda el grupo que logra llegar a Chile superando los cercos tendidos por la CIA. De regreso en su país, marcha nuevamente al Africa donde participa de la lucha que Angola estaba desarrollando contra el régimen racista de Sudáfrica. Por estos numerosos combates ha recibido la máxima condecoración de "Héroe de la República de Cuba". Actualmente es miembro del Partido Comunista Cubano y general de brigada de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), Ejército Occidental.

Néstor Kohan: Usted acompañó al Che Guevara desde antes del triunfo de 1959. ¿Tuvo oportunidad de conocer los debates entre él y los revolucionarios argentinos que en 1962 estaban en La Habana, cuando el Che pronunció su célebre discurso "Mensaje a los argentinos"?

Pombo: Mira, esa etapa de las discusiones con los argentinos no la domino en sus detalles. Creo que la proyección del Che para la lucha en la Argentina queda bien en claro con el apoyo que le diera a Jorge Ricardo Masetti¹¹⁷. El tenía la concepción de que era factible realmente hacer la revolución en Argentina, independientemente de todas las diferentes aristas que tenían las fuerzas revolucionarias. Porque una de las experiencias que el Che adquirió en Cuba es que sin unidad revolucionaria no puede haber triunfo ni éxito revolucionario. O sea que es necesario agrupar todas las fuerzas, que el sectarismo no lleva a ningún lugar. Puede haber hecho todo el debate acerca de la forma y los métodos, explicar en que él tenía confianza, donde él fundamentaba su experiencia más reciente, pero no negaba el empleo de todas las formas de lucha. En todos sus llamamientos, en todos sus escritos acerca de la guerrilla como un método revolucionario, él analiza estas corrientes de un modo versátil. Analiza la guerrilla pero no se circunscribe únicamente a ella. En su libro *Guerra de guerrillas* también llama a la organización de los aparatos urbanos, de acción y sabotaje, de información, de propaganda, etc. O sea que él concibe una lucha integral, por todas las vías y todos los medios. E incluso la concibe desde el

¹¹⁶ Entrevista inédita.

¹¹⁷ Masetti fue un periodista argentino que le hizo un reportaje al Che en la campaña de Sierra Maestra para radio El Mundo de Buenos Aires, sellando allí una entrañable amistad. Junto con otro argentino, el periodista y escritor Rodolfo Walsh, Masetti funda luego la agencia de noticias Prensa Latina. Más tarde, a finales de 1963, Masetti penetra en la selva de Salta, Argentina, al frente de treinta combatientes del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) donde es derrotado por la Gendarmería. Prologando su libro *Los que luchan y los que lloran*, donde Masetti relata la revolución cubana, Walsh -posteriormente desaparecido por la dictadura del general Videla en 1977- dijo: "*Que su nombre siga casi ignorado en su país como el pedazo de selva que esconde sus huesos era previsible para Jorge Ricardo Masetti. Periodista, sabía cómo se construyen renombres y se tejen olvidos. Guerrillero, pudo presumir que si era derrotado, el enemigo sería el dueño momentáneo de su historia*".

punto de vista de que si hubiera la posibilidad de crear un movimiento de apoyo -en el contexto de apoyo de las vías diplomáticas, de las relaciones exteriores- él también era partidario de eso. Y una prueba de esta concepción del Che es la presencia en Bolivia de Régis Debray. El papel que él pensaba que debería jugar Debray en el movimiento revolucionario del cono sur era justamente el de servir como un vínculo de las relaciones exteriores, el organizar un aparato urbano, y que él constituyera con los intelectuales progresistas de Europa un grupo de apoyo a todo este movimiento por la liberación del cono sur y por alcanzar un nivel de vida superior y más humano que requiere de esfuerzo. Creo que partió en gran medida del ejemplo de la revolución cubana, de como allí la unidad fue determinante, de como Fidel magistralmente, a pesar de que la lucha se desarrolló por diferentes vertientes y en diferentes lugares, al llegar al poder lo que hizo fue aglutinar y atraer a todas las fuerzas a un solo movimiento. Y de ahí que nosotros pasáramos por el Partido Unido de la Revolución, que no era un partido hegemónico sino que era la unión de todas las fuerzas unidas de manera amplia ya que todo aquel que había luchado por la revolución estaba integrado. Ese fue el primer paso, después la gente fue adquiriendo conciencia y se fue identificando desde el punto de vista ideológico de manera más definitiva. Y recién allí surge el Partido Comunista Cubano. De manera que en nuestro país no es el Partido Comunista el que hace la revolución. Es un movimiento progresista que lucha contra una tiranía, contra una opresión, y que después de que llega al poder llega a hacer realidad lo que nuestros próceres Martí, Céspedes, Maceo y Gómez habían soñado. Y en ese momento nos encontramos con que nuestro enemigo, los EEUU, nos quiere anexionar -lo que había sido históricamente una constante-. Y en esa lucha por impedir que nos anexionen nosotros tenemos que ir radicalizando gradualmente nuestras posiciones. De todas formas las teníamos que radicalizar porque es imposible hacer la patria que Martí soñó, en la cual el respeto por la dignidad plena del hombre sea lo que encabece la ley primera de la nación, en una sociedad de explotación. Es también imposible hacer una república de todos y para el bien de todos con explotación.

N.K.: Usted plantea que el Che veía el apoyo a la revolución argentina en la experiencia de Masetti. ¿Hizo alguna evaluación una vez que el EGP de Masetti es derrotado?

Pombo: Él evalúa los errores que se cometen con el grupo de Masetti. Por ejemplo cómo se circunscribieron mucho tiempo a una misma área, cómo hubo algunos elementos de falta de autoridad en la dirección. Autoridad que no se gana por imposición sino que se va ganando por el quehacer. Eso lo saca él de su propia experiencia. Cuando el Che fue a Cuba no era un experto en la guerra irregular. Cuando se produce el primer combate él tiene una indecisión acerca de si seguir participando como el médico de la guerrilla que era o convertirse en un combatiente. En *Pasajes de la guerra revolucionaria*, cuando él dice que en el primer combate -que fue una derrota para las fuerzas de Fidel- él se ve en una disyuntiva: o tomar la caja de balas o tomar el equipo de médico. A partir de allí el Che Guevara va transformándose desde el punto de vista de sus concepciones militares. Y esto lo llevó también a ser uno de los dirigentes más destacados que nosotros tuvimos en nuestra guerra revolucionaria. Cuando tú analizas todo esto te das cuenta que Che ve que Masetti tenía también un proceso de formación pero no deja de ver las deficiencias y errores que se cometieron. Porque hubo también mucha incomprensión, mucha falta de unidad y de criterio. Te estoy comentando esto no porque yo sea un especialista en el tema. Yo he leído después algunas de estas cosas porque uno de los compañeros que murió con Masetti era como un hermano mío. Se llamaba Hermes Peña¹¹⁸ y era el segundo de Masetti.

¹¹⁸ Hermes Peña, cubano. Forma parte del EGP ocupando el segundo lugar después de Masetti -que se llamaba Comandante Segundo-.

También era parte de la escolta del Che. El era mi segundo en la escolta. Cuando se desarrolló lo de Masetti se seleccionó a alguna gente. Hermes Peña era de origen campesino, muy noble y muy bueno. Yo creo que a Masetti se le escapó un poco el control, algo que en este tipo de cosas es determinante. Justamente el movimiento de Salta no fracasa por la acción militar sino por los errores que permitieron que la gendarmería -que es la fuerza que actúa- los capturara y los aniquilara en un período de tiempo muy corto.

Yo creo que en todo esto la enseñanza más importante para subrayar es que la concepción del Che es la unidad, que el Che subordina todos los elementos de la estrategia a algo muy importante que es la unidad. Porque cuando hay unidad, hay posibilidad de unidad de criterio y por lo tanto de unidad de acción. Si tú no logras esto, por más sólida que sea tu teoría y tu concepción, el movimiento revolucionario no va a triunfar.

Luego en Bolivia participan también argentinos, como Tania -que en realidad venía de Alemania aunque había nacido en Argentina- y Ciro Roberto Bustos, a quien el Che lo conocía mucho desde antes. Siempre hablaba mucho de "el pelao". Yo a Bustos lo conocí en Bolivia.

N.K.: Siguiendo con la relación entre el Che y los argentinos, y ya que usted la mencionó, ¿qué papel jugó la argentina Tamara Bunke (Tania) en el movimiento de Bolivia?

Pombo: El papel de Tania¹¹⁹ fue muy importante. Es un papel que se conoce poco, pero que en la historia de la inteligencia es un gran logro que en un período de tiempo tan corto y limitado se haya logrado adquirir tanto. Porque es una figura que se siembra -en términos de inteligencia se denomina a esto "sembrar"- con el objetivo de que gradualmente vaya teniendo inserción en la sociedad y pueda jugar un papel informativo, de medidas de seguridad, etc, sin que despierte ninguna sospecha. Gracias a su personalidad Tania logró insertarse en la sociedad boliviana y en un período de tiempo muy limitado -dos o tres años- llegó a tener acceso a las altas esferas de dirección del país con una confianza absoluta como se lo había encargado el Che. El Che siguió puntualmente su preparación. Los bolivianos, por sus características, la sintieron como boliviana. Como ella conocía mucho de la cultura y del folklore bolivianos pudo realizar este trabajo. Podía servir para la lucha en Bolivia o también para apoyarse en ella y poder venir a la Argentina. Ella realizó con calidad su cometido. Después, su fervor revolucionario la llevó a querer estar en la guerrilla, aunque el Che le había planteado que esa no era su misión sino permanecer en un compás de espera. El hecho de la no participación de Mario Monge, de la no participación del Partido Comunista determinó que nos viéramos obligados a reorganizar el aparato urbano y todo esto obligó a que Tania de forma improvisada se viera obligada a participar en la lucha. Ya después de esto la sorpresa, el inicio de la lucha de forma no prevista -pues no estaba en nuestros planes comenzar así- sino escoger nosotros el momento, el lugar, y aplicar nuestra voluntad...pero bueno, al ser descubiertos nos vimos obligados a comenzar y en ese momento estaba Tania, estaba Debray y de una forma u otra se abortó el proceso. Comenzó antes del tiempo previsto, como se había planificado para organizar todo lo necesario.

¹¹⁹ Haydeé Tamara Bunke Bider. Argentina. De padres comunistas alemanes, vive su niñez en Argentina y luego regresa a Alemania (RDA) junto con ellos. Más tarde viaja a Cuba, donde conoce al Che, bajo cuyas órdenes marchará a realizar tareas revolucionarias en Bolivia. Su nombre legal en Bolivia era Laura Martínez Bauer. Su nombre de guerra, "Tania", que es como se la conoce popularmente. Muere en combate en la emboscada de Puerto Mauricio el 31 de agosto de 1967. Su cadáver fue encontrado en el Río grande el 7 de septiembre de 1967. Puede consultarse con provecho la biografía cubana *Tania, la guerrillera inolvidable*. La Habana, Instituto del Libro, 1970 (en esa oportunidad se editaron 300.000 ejemplares, hay reediciones posteriores).

N.K.: Pero antes de marchar a Bolivia, usted combatió en 1965 junto a las tropas cubanas que comandadas por el Che, ayudaron a los seguidores del líder anticolonialista Patricio Lumumba en el Congo. ¿Por qué eligieron el Congo y no otra colonia africana?

Pombo: En el viaje del Che por Africa, él llevo el ofrecimiento de Fidel de ayuda a estos países. El le habló a Fidel en ese sentido, pero no con la intención de ir personalmente. Se buscó al principio en tres direcciones: el Congo francés, el belga y Mozambique. Y también se le dio ayuda a Guinea. Pero el Che tenía el plan de ir para Sudamérica. Sin embargo, cuando se evaluó la situación había en el cono sur toda una posibilidad de penetración e infiltración de la inteligencia enemiga en las organizaciones revolucionarias. Se consideró entonces que era más conveniente esperar. El Che vio que quedaba más céntrico y cercano que la gente estuviera por el Congo belga, pues desde allí se podía distribuir la gente por varios flancos. Creo que esa pueda haber sido una de sus valoraciones aunque sinceramente no estuve en la decisión y por lo tanto no conozco porqué se eligió el Congo. También había algunos datos, que luego se supo, no eran todos verídicos. Los congoleños decían que tenían las dos terceras partes del país bajo su control y no era así. Sí había miles de hombres bajo las armas, eso sí era cierto. Recibieron armamento y logística, en forma bastante fuerte, de los chinos. Después entró alguna gente que habían preparado los búlgaros. Con los soviéticos -por lo menos que yo conozca- no había una relación muy directa en la preparación del Congo.

En general, el Che siempre pensó que los chinos podrían llegar a ser más consecuentes en la ayuda, pero no excluía tampoco a los soviéticos, ni siquiera para Bolivia. Y en este punto partía de una enseñanza de nuestra revolución, según la cual -nuevamente- el tema de la unidad de los pueblos es un factor fundamental. Sin la unidad, los norteamericanos pasean por el mundo y hacen lo que les dé la gana. La unidad de pensamiento que permitiera lo fundamental, la unidad de acción, era uno de los requisitos imprescindibles que el Che planteaba como condición para comenzar la guerra. Por eso todos los llamamientos políticos que hace cuando está al frente de la guerrilla en Bolivia son llamados a la unidad. Son llamados a que todo hombre honesto, independientemente de su filiación política, de su filiación ideológica, participe en la independencia de su patria.

N.K.: El Che dice en su *Pasajes de la guerra revolucionario (Congo)* que la lucha en Africa podría durar cinco o diez años...

Pombo: Bueno, eso era un decir. Siempre se previó una lucha larga y prolongada. Es una característica de la guerra de guerrillas que se tiene que pasar por muchas fases. Mientras más prolongada es la lucha, más formación logran adquirir los combatientes. Y salen más sólidos, más preparados y toman más conciencia. Pero eso no quiere decir que tengas que esperar diez años. Eso depende de los acontecimientos. En un momento de su *Diario en Bolivia* él pensó que si tenía cien hombres más, tomaba el poder y apenas habían transcurrido siete u ocho meses. Todo depende entonces de como se precipiten los acontecimientos. En el caso de Cuba fueron dos años. Si tú analizas la primera fase, una fase muy compleja en que la guerrilla es totalmente incipiente, muy débil, en que tiene que protegerse de todos... porque el campesinado te apoya pero no solamente porque tú te identifiques con todas sus reivindicaciones sino porque ve que tiene posibilidades de éxito. Y para que esto se produzca tú tienes que tener una fuerza en donde puedas estabilizarte en una zona en donde se establezcan los vínculos con los campesinos, en donde de verdad se pueda persuadir, en donde el campesino haya visto éxitos de parte de la guerrilla.

Este proceso de derrotar con lo poco a lo mucho requiere de muchas estratagemas. La gente que ha hecho guerra irregular, por ejemplo, los españoles contra las invasiones

napoleónicas tuvieron este tipo de características. Y había una efervescencia del pueblo de defender su nacionalidad, no era una lucha fratricida. Porque en alguna medida la lucha del pueblo en Bolivia era una lucha fratricida. Era una guerra que comenzaba con el carácter de lucha interna, independiente de nuestra presencia. Por eso nosotros no entendíamos, no comprendíamos cuando Gary Prado¹²⁰ sostenía que nosotros los invadíamos. No se puede concebir seriamente un acto de agresión, una invasión con cuatro personas. Nosotros sencillamente, como fue a Cuba Máximo Gómez, como fue el Che, con un espíritu de voluntariedad, desde una posición ideológica, consideramos que era justo luchar -y lo seguimos considerando-. Y cuando terminó lo de Bolivia fui a Angola y a Etiopía... Me parece que pasa por un problema de conciencia, no se puede entonces concebir como un problema de Estados y decir "un Estado nos invade con treinta personas". No señor, no se puede eso decir seriamente. Treinta hombres que fueron voluntariamente a colaborar con un pueblo y con su lucha por su independencia. Nosotros, los cubanos, recibimos en la guerra de 1868 mucha gente. El mayor general del Ejército mambí -el de la independencia de Cuba- Máximo Gómez, era dominicano. Y hubo un polaco, un norteamericano, diez o doce mexicanos hasta chinos hubo... Por eso es tan natural para nosotros el internacionalismo, porque nosotros mismos somos producto de una solidaridad internacionalista. En la columna del Che del Ejército Rebelde, ya en nuestro siglo, había un norteamericano que peleaba. Para nosotros esto del internacionalismo es una verdadera y auténtica tradición, en el sentido fuerte de la palabra.

N.K.: ¿El Che hizo algún balance de la derrota del Congo?

Pombo: Sí, hizo un balance. Hay un libro que él tiene escrito, se llama *Pasajes de la guerra revolucionaria (Congo)* y Fidel consideró que ese balance era muy duro, muy fuerte, muy crítico. Que debía medirse un poco. Era muy crítico consigo mismo -el Che era muy crítico siempre-, con los mismos africanos y con los compañeros que lo acompañaron. En definitiva, la coyuntura no dependía de la actitud de la gente sino de que el nivel de desarrollo del África de aquellos momentos no permitía una comprensión del concepto de nación, del porqué luchar, había un atraso muy grande. Para poder vencer hubiera hecho falta un desarrollo del concepto de porqué luchar, de qué significa tu tierra y eso en esos momentos no estaba totalmente maduro en el África para que se pudiera alcanzar la victoria. El Che consideró que realmente harían falta veinte años más y ni siquiera veinte años después se pudo lograr un poco de mayor conciencia nacional. E inclusive yo no sé hasta que punto los congolese pudieran haber podido alcanzar ese tipo de conciencia con un país tan grande y con tan pocas vías de comunicación. En estos momentos se debe haber retrocedido mucho más de lo que se estaba por las luchas intestinas. El Zaire, producto del imperio belga, era realmente la posesión individual más grande que haya existido en el mundo. Era un país de una riqueza natural increíble. Se veía por donde uno pasaba que ya habían hecho las excavaciones geológicas.

N.K.: Los cubanos se han destacado por su solidaridad internacionalista, no sólo en nuestro continente sino también con pueblos de otros continentes como el caso del Congo y Angola, por ejemplo. En la misma época que ustedes combatían en el Congo, Viet Nam desarrollaba la lucha por su independencia del imperialismo. ¿Hubo cubanos internacionalistas que hayan combatido en la guerra de Vietnam?

¹²⁰ General de división del Ejército boliviano, jefe de la compañía que capturó al Che.

Pombo: No a pelear, pero sí puede haber habido gente nuestra que haya ido a tomar experiencia. Porque en definitiva los vietnamitas son un pueblo que han tenido una extraordinaria experiencia de combatividad, desde el punto de vista que los vietnamitas derrotaron a los franceses, a Japón -lo pusieron en jaque-, a Estados Unidos. De modo que la experiencia y heroísmo de ellos viene de lejos. Ya nuestro José Martí hablaba de la heroicidad de los ananitas en la segunda mitad del siglo XIX. La tradición heroica de resistencia que tiene ese pueblo hace que nosotros los admiremos profundamente. En la reflexión teórica también aportaron los escritos de Giap, que hemos estudiado mucho.

Aunque nosotros hemos estudiado a los vietnamitas hemos elaborado nuestra propia teoría de la guerra irregular. Y hoy la tenemos en la concepción de la guerra de todo el pueblo, que es una concepción teórica nuestra. La participación de todo el pueblo, en las diferentes formas, incluyendo la diplomática. Todos los factores de la sociedad participan y tienen la posibilidad de actuar. En eso se basa la actual doctrina militar cubana. Y el Che fue también coartífice de esta doctrina militar. Su manual *Guerra de guerrillas*, fue considerado por los norteamericanos como lo más acabado que se había elaborado en cuanto a guerra irregular. Lo tomaron como texto de estudio -además de su profundidad, porque el Che es muy didáctico-, hasta que ellos lograron desarrollar un texto propio. Lo estudiaron como texto a raíz de la efervescencia e inconformidad de los pueblos (no te olvides que en esos mismos años de Vietnam había guerrillas en Venezuela, Colombia, Perú, Guatemala, Nicaragua, etc,etc). A comienzos de los años sesenta pretenden asumir el papel de los gendarmes del continente. La respuesta de ellos fue doble: económica -la Alianza para el progreso y toda la ayuda que fue una respuesta puntual a esa lucha creciente, pues nunca la habían hecho antes-, y la respuesta militar, los boinas verdes, que estudiaban con el texto del Che -obviamente mirándolo al revés, oponiéndose-.

N.K.: ¿Cómo fue que salieron de Africa para pasar a Bolivia?

Pombo: El grupo de cubanos que acompañaba al Che que decidió salir, unos ciento y pico, retornó vía Moscú a La Habana. Se le pidió ayuda a los soviéticos, nos dieron dos aviones y retornamos de Dar Es- Salaam (Tanzania, colindante con el Congo). Nosotros, el grupo al cual Guevara nos había pedido que continuáramos con él, salió en dos días. Uno, en el cual iba el Che, salió vía Madrid y otro que salió -el mío- con dos miembros del Comité Central (Osmany Cienfuegos y Tony Perez) vía París-Moscú y nos reunimos con el Che en Praga. Estuvimos unos meses con él en esa ciudad. El envió a Papi¹²¹ a Bolivia y Fidel lo convenció de que retornara a Cuba. En eso nos envió una semana a ver a nuestra familia. Él estuvo un mes y pico en Cuba, participó en los entrenamientos de los compañeros que después fueron para Bolivia (de allí es la foto que se le presenta a él pelado y con anteojos, que es como entró a Bolivia). Nosotros, después de ver a la familia retornamos y nos fuimos para Bolivia, con pasaporte falso. Yo entré por Brasil (San Pablo-Santa Cruz de la Sierra) y llegamos a La Paz por carretera. Allí hicimos todo este trabajo de coordinación con los bolivianos que relata mi diario.

N.K.: ¿Existió antes de partir para Bolivia una reunión previa de dirigentes revolucionarios del cono sur para planificar las acciones y los objetivos?

¹²¹ Nombre de guerra de José María Martínez Tamayo (1937-1967). Cubano. Miembro del Ejército Rebelde cubano en 1958. Participa en una tarea internacionalista en Guatemala en 1962 y en 1963 marcha a Bolivia a cooperar con el apoyo logístico al movimiento argentino de Masetti. Luego estuvo con el Che en el Congo en 1965. Llegó nuevamente a Bolivia el 18 de noviembre de 1966 con el pasaporte panameño a nombre de Rolando Rodríguez Suárez. Muere en combate en la mañana del 30 de julio de 1967.

Pombo: A mí me parece que no. En ningún documento de Cuba aparece que hubo alguna vez una reunión previa de ese tipo con dirigentes del cono sur. Si hubiera habido una reunión previa de ese tipo, nosotros no nos hubiésemos visto en la necesidad -si tú lees el diario¹²²- de discutir los detalles con Mario Monge¹²³. Si en la lectura del diario que escribí en aquella época pudieras apreciar la coyuntura de cómo surgen las decisiones, te podrías dar cuenta de que realmente el Che no pretendía ir a Bolivia. El Che pretendía ir a Perú. Cuando nosotros salimos del África, la línea principal era ir a Perú. Y los bolivianos se comprometen con nosotros en darnos la ayuda para organizar la manera de ir a Perú o a Argentina. Entonces no existe esta reunión de todos los militantes, de todos los dirigentes del cono sur. Esto te lo afirmo a partir de lo que yo conozco y de lo que se acordó.

Cuando tú lees lo que se escribió en aquel momento y las indicaciones que nos dieron a nosotros que fuimos los que participamos, tú te das cuenta que no hay ninguna reunión previa. Sino ¿por qué hizo falta que Monge fuera a discutir a Cuba? Monge va a Cuba antes de entrevistarse en Bolivia con el Che. Él va a Cuba porque nosotros insistimos en que vaya a allá a discutir. Todas estas cosas pertenecieron a la primera etapa organizativa. Las instrucciones que a mí me dieron cuando yo salí de Praga era que le explicara a Papi concretamente que ya no íbamos para Perú. Que había que explicarle a Sánchez¹²⁴ -que era el representante del grupo peruano que teníamos en Bolivia- las razones. Y todo esto se fundamentó en que el movimiento peruano estaba penetrado, infiltrado, como se podía ver por los golpes que le habían dado. Esas eran las instrucciones que me dieron. Cuando empiezas a ver cómo discutimos con Monge, tú te puedes percatar de que no hay una reunión anterior. Porque Monge sí acepta ir a la lucha con nosotros, no con el Che. A nosotros no nos habían autorizado a decirle que iríamos con el Che. Nosotros le prestaríamos nuestra colaboración, como revolucionarios, al Partido Comunista boliviano (PCB). Eso es lo que empezamos a organizar con Monge. Este último se da cuenta de que había algunas pretensiones de una cosa más grande y entonces empieza a plantear criterios de que el que va a dirigir es él. Por eso a nosotros la traición de Mario Monge no nos sorprende en forma absoluta, porque él la fue anunciando. Por eso proponemos que Monge viaje a Cuba, antes de que viniera el Che para que discutieran todos estos problemas. Eso te muestra de que no hubo una reunión previa de coordinación. Porque si hubiese existido entonces implicaría acusar a todos aquellos dirigentes revolucionarios y de izquierda del continente de no haber cumplido alguna resolución o acuerdo que se haya tomado o de no haber sido consecuentes con la línea que se acordó, y eso no es así. Ni siquiera hubo una reunión previa con Monge. La reunión previa es ésta que te digo, cuando él viaja a Cuba y allí se le dice que se va a entrevistar con el Che. Hay una entrevista posterior de Monge, que se publicó mucho tiempo después en Italia, en la cual él aborda todos estos temas. En esa entrevista italiana él dice que cuando aquella vez fue a Cuba se le dijo que se iba a entrevistar con el Che. No se le dijo en que país sería pero él sabía que era Bolivia, por nuestra presencia allí y por otros elementos que él dedujo. Y fíjate que tampoco Monge menciona ninguna reunión de coordinación previa.

¹²² Harry Villegas se refiere a su diario sobre la experiencia de Bolivia de 1966-67, publicado en Argentina con el título *Pombo. Un hombre de la guerrilla del Che. Diario y testimonios inéditos*. Bs.As., Ediciones Colihue -Editora Política, 1996.

¹²³ Mario Molina Monge. Boliviano. Fundador y primer secretario del Partido Comunista Boliviano hasta diciembre de 1967. Principal responsable del no apoyo del PCB al Che y al ELN. Después de 1967, Monge se radicó en Moscú donde colaboró en revistas. Actualmente [1997] es empresario en esa ciudad.

¹²⁴ Nombre de guerra de Julio Dagnino Pacheco. Peruano. Miembro dirigente de la red urbana de la guerrilla en La Paz.

Sí hay una reunión, pero posterior, que se hace con el dirigente comunista boliviano Kolle, cuando Monge ya había abandonado la dirección del PCB.

N.K.: ¿Por qué Monge abandona la dirección del PCB?

Pombo: Él sostiene que deja la dirección para incorporarse a la lucha, porque él no tenía autoridad para llevar al Partido Comunista a la lucha, por las diferencias en el Comité Central. Hizo al comienzo una evaluación de la lucha que fue superlativa y dijo que él consideraba que ésta era una gesta tan importante como la de Murillo.

N.K.: La negativa de Monge de llevar a la práctica esos planteos generales tuvo que ver con la posición de los soviéticos?

Pombo: Existe un video italiano que todavía no se publicó pero que se está por publicar donde se trata de demostrar justamente eso. En ese video entrevistan al viceministro de relaciones exteriores para América Latina de los EEUU -no recuerdo el nombre ahora- y él trata de situar en tiempo y espacio la decisión de Monge en función de los acuerdos de los EEUU y la URSS, y llega a la conclusión de que Monge sí estaba bajo influencia de los soviéticos. Monge dice que él sí les dijo a los soviéticos, después que salió de Cuba, toda esta concepción de la posibilidad de la lucha y que los soviéticos no le dieron ninguna orientación, que él actuó por sus propias convicciones...

N.K.: Pero ¿la posición de Monge era una posición aislada? Si a partir de lo que usted dijo uno piensa que el Che quería venir al cono sur para pasar luego a la Argentina, y que en Argentina la vieja dirección de Victorio Codovilla tampoco le tenía "demasiada simpatía" a la posición del Che...

Pombo: No sólo Codovilla¹²⁵, los dirigentes de los partidos comunistas, ninguno. En mi diario tú puedes encontrar que Rodney Arismendi¹²⁶, en una reunión de los dirigentes de los partidos comunistas en Brasil, exigen a Monge que se haga pública la presencia de los cubanos en Bolivia. El Che sabía que los partidos comunistas no estaban en la línea de la lucha armada y que los partidos nunca aprobaron esa línea, ni siquiera el cubano, el Partido Socialista Popular (PSP). Por eso nosotros hicimos el partido -el Partido Comunista Cubano- después. Cuando el PSP vio que cambió la correlación antes de tomar el poder mandó a algunos dirigentes...

N.K.: ¿Hubo apoyo argentino para el Ejército de Liberación Nacional de Bolivia?

Pombo: No hubo una coordinación previa. Sí se intentó analizar alternativas viables. Dentro de la estrategia del Che de atraer a todas las fuerzas, él empieza a conversar con toda la gente que tiene la posibilidad de borrar algunas cuestiones tácticas e incorporarse a la lucha desde el punto de vista de un frente amplio, porque no quería que se circunscribiera y se limitara a la línea de lucha de nosotros sino que cada quien, con su propia línea pueda colaborar para obtener la victoria. La concepción del Che es amplia, no sectaria, es aquella con la cual el Che desarrolla todo su trabajo, como experiencia de lo que logramos nosotros en Cuba, que lo hicimos después

¹²⁵ Victorio Codovilla. Italiano. Inmigró y se radicó en la Argentina cuando era un adolescente. Aunque no fue de los principales en la fundación del PC argentino en 1918, se transformó en su máximo dirigente a partir de 1928, liderazgo que mantuvo hasta 1970, cuando fallece en Moscú.

¹²⁶ Rodney Arismendi. Uruguayo. Secretario general del Partido Comunista Uruguayo (PCU) desde 1955 hasta 1988.

de la revolución. El Movimiento 26 de julio había sido el de más prestigio, el de más autoridad, eso se sabe, pero se coordinó con todo el mundo que luchó por derrotar a la tiranía. Después, aprendiendo de toda esa experiencia de unidad sale el Frente Farabundo Martí, el Frente Sandinista, etc, en aras de algo que es lo más importante y determinante para alcanzar la victoria, que es la unidad.

N.K.: En Bolivia, ¿con qué grupos locales ustedes intentaron forjar la unidad?

Pombo: Nosotros hablamos en primer lugar con el Partido Comunista, pero también con el grupo de Zamora¹²⁷, que eran pro-chinos y con una escisión de ese grupo encabezada por Moisés Guevara¹²⁸.

N.K.: ¿Intentaron con el Partido Obrero Revolucionario (POR) de orientación trotskista, dirigido por Guillermo Lora?

Pombo: No, con Lora no.

N.K.: Usted plantea que el objetivo final del Che era pasar a la Argentina. ¿Tenía algún plan para la lucha en Argentina?

Pombo: El tenía un plan global para el cono sur, y dentro del cono sur el país más importante era la Argentina. El Che pensaba que como los norteamericanos suponían que no podía haber una revolución, no se habían preparado en Bolivia. Y además, que con la participación del partido (PCB), que era una fuerza sólida, en unión con el resto de todos estos grupos que te mencioné, más la participación de Lechín¹²⁹ que después se incorpora luego de discutir en Cuba, el Che pensaba que se podía alcanzar el poder en un período de tiempo muy corto, porque se iba a utilizar el beneficio de la sorpresa. Y la sorpresa es uno de los elementos determinantes en las acciones militares para la victoria. ¿Por qué la sorpresa? Porque íbamos a coger un ejército que no estaba preparado para esta lucha y a un gobierno que tampoco estaba preparado porque estaban confiados en que no habría allí una segunda revolución, después de la de 1952. Incluso con la estrategia económica que los norteamericanos utilizaron para frenar la efervescencia, que fue la "Alianza para el progreso", no le dieron mucho a Bolivia. Y con la estrategia militar de los boinas verdes, tampoco les dieron nada en preparación. El Che sabía que si tomábamos el poder, había que construir un movimiento de base muy fuerte para que al defender su revolución Bolivia se tornara en internacionalista. Con la preparación de todos los peruanos, los argentinos que participaran, iba a ser recíproca la ayuda. Y saldrían de allí columnas internacionales -junto con los cubanos que también participaríamos-. Entonces la lucha se trasladaría a los grandes escenarios. Ya en la primera etapa iban a participar los revolucionarios argentinos, que realmente lo hicieron. Hubo una división argentina que marchó hacia la frontera y se acercaron en busca de nosotros, también los revolucionarios brasileños asumieron la responsabilidad de

¹²⁷ Oscar Zamora. Disidente del PCB en 1964, formó el Partido Comunista Marxista Leninista, que tenía una orientación maoísta.

¹²⁸ Moisés Guevara Rodríguez. Boliviano. Dirigente minero de Huanuni y miembro fundador del PCB. Luego pasó al PCML de tendencia maoísta, del cual se escindió. Finalmente se incorpora con su grupo al ELN. Cayó en la emboscada de Puerto Mauricio el 31 de agosto de 1967.

¹²⁹ Juan Lechín Oquendo. Máximo dirigente de la Central Obrera Boliviana (COB). Fue miembro del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y vicepresidente de Bolivia con Paz Estenssoro (1960-64).

financiamiento económico. El objetivo fundamental era combatir en Bolivia y lograr su independencia. Hacer con Bolivia lo que en Cuba se había hecho con la Sierra Maestra: una base de la cual irradiaran otras columnas a combatir en otros lugares. Y además defender esta revolución contra cualquier fuerza. Pensábamos que en la segunda etapa irían los norteamericanos, invadirían ellos mismos sin confiar en ningún ejército local.

N.K.: En su plan de triunfar en Bolivia y pasar a la Argentina, ¿el Che no había evaluado que el Ejército argentino era mucho más poderoso que el boliviano y que aquel sí estaba ya preparado para la lucha contrainsurgente?

Pombo: Debe haber evaluado, yo creo que sí. Lo primero que hay que hacer es evaluar al enemigo. Pero el Che nunca planeó enfrentar frontalmente al Ejército argentino. El había concebido una guerra irregular y en este tipo de guerra, cuanto más poderoso es un ejército y está construido sobre los métodos y formas de abastecimiento, más difícil le es ir a luchar en la guerra irregular, a luchar en pequeños grupos, a dispersarse en pequeños pelotones, a meterse en la selva, esto es mucho más difícil. Morder y huir, no aceptar el combate, aplicar todo lo que es la táctica guerrillera propiamente dicha. Eso podía ser destruido o podía triunfar. En una guerra tú llevas dos sacos, el de vencer o el de perder. Y no puedes concebir que una guerra siempre tiene que ser totalmente victoriosa. Si tú te fijas en el contexto social, tú puedes tener un revés, pero si las necesidades sociales todavía están latentes...en Bolivia perdimos un combate pero las proyecciones sociales no desaparecieron, entonces tú nos has perdido la guerra. Como hay miseria las luchas de los mineros siguen latentes. Mientras que sigan las condiciones que propiciaron la lucha, no se puede decir que no existan posibilidades para que surja un movimiento revolucionario.

Hay que partir de que el revolucionario aplica los métodos irregulares que pueden ser de diversas formas y de diversos tipos, porque el que tiene que vencer al fuerte, siempre es débil; tiene que vencer a lo mucho con lo poco, y por lo tanto tiene que jugar la habilidad, la estrategia, la picardía. Eso es lo determinante. No puedes circunscribir la guerra irregular al método de la guerrilla. Hay diversos métodos y diversas formas. Y surgirán más formas y más métodos en virtud de las condiciones concretas. La guerrilla en el desierto no es igual que la guerrilla en la selva. La lucha urbana no es igual que la guerrilla en el monte. Cada una tiene sus propias particularidades en función de las condiciones concretas.

N.K.: Ya que menciona la estrategia político militar guevarista, fíjese usted que tras su muerte y en una época de reflujo revolucionario, el enemigo y muchos "amigos" han intentado neutralizar al Che presentándolo como un simpático héroe romántico, un Quijote, un Robin Hood o un monje laico, pero cuestionándole sus aportes a la teoría revolucionaria atribuyéndole y rechazando su supuesto "foquismo". ¿Son completamente asimilables la concepción política guevarista y la concepción foquista que Régis Debray tenía en los años sesenta, o existe una diferencia entre ambas?

Pombo: Mira, Régis Debray ponía el foquismo como una cosa superlativa, en cambio el Che consideraba que no era superlativa ni la única vía, que eso era muy mecánico. El Che consideraba que era una vía posible, que fue la que dio resultados en Cuba. Aunque aquí tampoco era foquismo. Nosotros los cubanos empezamos allí, porque había que empezar en algún lugar y después nos expandimos durante la guerra revolucionaria antes de 1959. Esa era una de las concepciones fundamentales en que el Che ponía mucho énfasis. Y además existen otras razones para la diferencia entre ambos. Los bolivianos tienen un documento incautado con las críticas que el Che le hace a *Revolución en la revolución*. Al Che no le había gustado ese

trabajo de Debray, le hizo anotaciones críticas e incluso llegó a discutir las con Debray. Sus anotaciones las tiene hoy en día el ejército boliviano.

N.K.: ¿Qué libros leía y estudiaba con ustedes el Che en Bolivia?

Pombo: Hicimos una biblioteca bastante amplia. Teníamos muchos materiales de carácter económico, de carácter histórico. El tiempo que estuvimos en Bolivia haciendo vida clandestina nos permitió ir adquiriendo unos 500 ó 600 libros. Nos dedicábamos a leer y a hacer trabajo organizativo. Cuando el Che llega le informamos y nos dijo "Vamos a recogerlo todo". El iba haciendo análisis de carácter filosófico... Parece que él tenía la intención de escribir acerca de la nueva sociedad de manera un poco más sólida. Leía a los clásicos, a Marx, a Engels, también a Lenin e iba subrayando y tomando notas, y después yo se lo pasaba a cuadernos y sobre estos cuadernos él iba elaborando sus ideas, sobre cada uno de los aspectos y estudios que él iba desarrollando. Además de estas cosas leía colectivamente con todos nosotros novelas costumbristas de forma tal que entendiéramos al hombre sudamericano. Date cuenta de que nosotros estábamos muy alejados y aunque tenemos las mismas raíces, la misma lengua, gran parte de las costumbres del indio nos son muy lejanas. En Cuba los españoles desaparecieron al hombre autóctono y después está la mezcla de nosotros, los negros, con los gallegos, y surgió el criollo. Entonces acá había otros hábitos... Entonces el Che trataba de transmitirnos la psicología de la gente de Bolivia.

Nosotros hemos insistido mucho ante el gobierno boliviano para ver si se pueden recuperar todas estas libretas que son muy valiosas.

N.K.: ¿Fue determinante el papel de la CIA en la derrota de la lucha guerrillera en Bolivia?

Pombo: La CIA tomó una participación activa cuando evaluó por los rasgos del movimiento, por la agresividad, que había gente con preparación y que había gente con dominio de la guerra irregular. Al valorar eso hizo una selección de cuadros y la CIA mandó sus cuadros cubanos tomando en cuenta que era muy posible que estuviera el Che allí. Ayudaron a organizar la inteligencia, el sistema de espionaje, pero eso no fue determinante. Si realmente la dirección del partido (PCB) hubiera asumido la responsabilidad que le correspondía ante su pueblo -al que nosotros estábamos ayudando- o se lograba como resultado la independencia de Bolivia o al menos se hubiera logrado una gran efervescencia del continente. Bolivia era realmente el lugar idóneo para poder luego irradiar columnas a los demás países -que era lo que originalmente quería el Che-. Y digo puntualmente "la dirección del partido" y sobre todo Monge porque la responsabilidad no fue de todos los militantes del partido. Inti, Coco¹³⁰, Ñato¹³¹, Aniceto¹³², la Loyola Guzmán¹³³...o sea que ni siquiera toda la dirección ni todo su comité central tiene la

¹³⁰ Roberto Peredo Leigue. Boliviano. Fundador del PCB y de la JCB. Miembro del Comité Regional del PCB. Colaboró con los movimientos revolucionarios de Perú y de Argentina (Masetti). Formó parte del ELN. Cayó en combate el 26 de septiembre de 1967.

¹³¹ Julio Luis Mendez Korne. Boliviano. Miembro del PCB. Ayudó a escapar a través de Bolivia a los sobrevivientes del ELN del Perú. Cayó en combate el 15 de noviembre de 1967.

¹³² Aniceto Reinaga Gordillo. Boliviano. Dirigente de la JCB. Miembro del ELN. Cayó en combate el 8 de octubre de 1967.

¹³³ Loyola Guzmán Lara. Boliviana. Miembro de la JCB. Encargada de finanzas del ELN y miembro de su red urbana. Arrestada el 14 de septiembre de 1967. Amnistiada en 1970. Preside actualmente la Asociación de Familiares de Detenidos, Desaparecidos y Mártires por la Liberación Nacional (ASOFAMD).

responsabilidad, muchos de ellos combatieron y murieron con nosotros. Es fundamentalmente Mario Monge el responsable.

N.K.: ¿El Ejército boliviano tenía ya una doctrina de guerra contrarrevolucionaria?

Pombo: Debe haber tenido una doctrina de la lucha irregular pero los norteamericanos no le habían prestado toda la atención al ejército boliviano porque presuponían que después del proceso de reformas de 1952 no habría una nueva revolución allí. Ya sobre la marcha ellos deciden mandar la compañía fracción de los rangers estructurada de forma tal que con un batallón formaban un regimiento y entonces ellos se desplegaban como instructores hasta diferentes niveles y el resto lo hacían con los "naturales", los "nativos". Así formaron las compañías que actuaron contra nosotros. Nosotros sí nos dimos cuenta cuando cambió la correlación cualitativa del enemigo. Empezaron a combatir con mayor preparación y nos dimos cuenta automáticamente de que teníamos un enemigo más fuerte y teníamos que ser un poco más cuidadosos. No fuimos todo lo cuidadosos que se hubiese requerido porque la propia vida nos lo impuso, no porque no supiéramos las cosas que estábamos violando. Estábamos violando principios de la lucha de guerrillas pero había que violarlos en aras de la confraternidad humana. Por ejemplo, nosotros no podíamos dejar a Joaquín¹³⁴ aislado allí, lo teníamos que buscar costara lo que costara para poder sacarlo e irnos a combatir adonde teníamos que hacerlo y esto nos llevó mucho tiempo. Y ya al final el tema de los enfermos, no los podíamos dejar. Tú sabes que el Che cae en combate en aras de permitir que los enfermos logran salir del cerco. Y entonces no podríamos decir que nos derrota la táctica del enemigo sino principios de nuestra propia táctica que no podíamos aplicar y no quisimos aplicar en aras de tener la obligación moral de auxiliar a nuestros compañeros. Si una guerrilla no crea esta confraternidad, esta solidaridad humana, no responde a la causa por la cual ella existe que es el bienestar del ser humano. Pero el bienestar del ser humano no puede ser abstracto, pues cuando tienes un hombre cercano no puedes ser capaz de abandonarlo. Esta es una contradicción, es muy altruista y muy humano pero es una contradicción. El socialismo busca que el hombre sea más humano y más colectivo, que el hombre sea menos Robinson Crusoe, menos individualista, y estas son las consecuencias de esta visión del mundo.

N.K.: ¿Ustedes participaron en la segunda etapa de la guerrilla de Bolivia?

Pombo: En la segunda experiencia guerrillera de Bolivia, participamos en la organización. Cuando te digo "nosotros" estoy hablando de mi persona. Y también Benigno¹³⁵, Tamayo¹³⁶ no participó. Inti¹³⁷ pidió ayuda y en una región que se llama Baracoa, todo este grupo se entrenó

¹³⁴ Juan Vitalo Acuña Nuñez. Cubano. Combatiente de la Sierra Maestra donde es ascendido a comandante en 1958. Miembro de las FAR y del Comité Central del PC cubano. Jefe de la columna de la retaguardia del ELN de Bolivia. Cae en la emboscada del vado de Puerto Mauricio. Su nombre de guerra era Joaquín.

¹³⁵ Dariel Alarcón Ramírez. Cubano. Participó en la lucha de la Sierra Maestra con Camilo Cienfuegos. Marchó posteriormente al Congo con el Che y de allí a Bolivia. Fue, junto a Pombo, uno de los cinco sobrevivientes de ELN. Su nombre de guerra era Benigno.

¹³⁶ Leonardo Tamayo Nuñez. Cubano. Combatiente de la Sierra Maestra y escolta del Che. Combatió en el Congo y en Bolivia. Fue uno de los cinco sobrevivientes del ELN. Participó luego en misiones internacionalistas en Angola y Nicaragua. Actualmente es Coronel del Ministerio del Interior de Cuba.

¹³⁷ Guido Alvaro Peredo Leigue. Boliviano. Miembro del Comité Central del PC boliviano. Ayudó en el apoyo logístico al grupo de Masetti en Argentina en 1963-64. Fue uno de los sobrevivientes del ELN. Escribió *Mi campaña con el Che* y trató de reorganizar el ELN. Delatado, el ejército lo capturó y asesinó el 9 de septiembre de Che Guevara. El sujeto y el poder

con nosotros y cuando terminamos el entrenamiento de carácter militar Inti salió para La Paz, para organizar la recepción de toda la gente. A mí me hicieron un tratamiento para alizarme el pelo pero me quemaron y tuve entonces que quedarme un poquito para que no se me infectara, mientras salió Benigno. Pero Inti, mientras tanto, en lugar de mantenerse quieto, intentó tener algo del Che y empezó con alguna gente a buscar las manos del Che, u otros elementos...y de una forma o de otra esto precipitó que lo emboscaran. Cayó en una trampa y murió en un combate en Cochabamba, cercado en una casa. En la casa había una muchacha nueva, muy valerosa, que se había incorporado. Se habían integrado también unos estudiantes que estaban en Alemania, otros en la Unión Soviética y el resto en Cuba. Eran parte de una intelectualidad progresista avanzada. Con la muerte de Inti se truncó esta idea y nosotros no pudimos salir de Cuba porque hubiese sido entregarnos. No sabíamos que era lo que había ocurrido. El Chato Peredo -uno de sus hermanos- intentó dirigir lo que quedaba del grupo pero no tenía condiciones y el grupo se disolvió.

N.K.: ¿Cuál sería la principal enseñanza que en lo personal usted extrajo de todos los años que estuvo luchando junto al Che y cuál sería la herencia que legó para el mundo actual?

Pombo: Yo creo que la principal enseñanza que el Che ha dejado a la humanidad es su capacidad y su convicción plena de la necesidad de transformar al mundo, y de hacer cambios profundos en la sociedad. Y ha sido su desprendimiento de todo lo que personalmente pudiera haberlo satisfecho. Porque para él la concepción de una sociedad mucho más justa tenía más importancia y lo hacía más feliz que tener un automóvil o tener riquezas. Era una persona con una concepción altruista muy completa. Creo que dio también una enseñanza de optimismo, de confianza en la victoria. En las condiciones difíciles en que se comienza la guerra en Bolivia, sin estar las cuestiones organizadas, cayendo de arriba un ejército con miles y miles de gentes, combatiendo permanentemente todos los días... y si tú lees el *Diario del Che en Bolivia* no encuentras un síntoma de falta de confianza en la victoria. Inclusive, toma su análisis de septiembre u octubre y te vas a dar cuenta que él todavía mantiene un entusiasmo en que se puede ganar la guerra, cómo dice "salimos del cerco". O sea que está imbuído claramente de aquello en que Fidel es un maestro: el entusiasmo. La confianza plena en las masas, la confianza en el pueblo. El Che no busca en el pueblo las dificultades, los problemas, sino las vías y las virtudes para empujar al pueblo a conseguir los objetivos que le permitan transformar y hacer una sociedad distinta.

Tú siempre tienes que partir de que el militante revolucionario es un soñador, un soñador despierto pero un hombre que sueña, un hombre que quiere modificar la sociedad, que quiere el bienestar para todos, eso no es fácil alcanzarlo en una sociedad como la que vive el mundo actualmente, dividida en clases. La sociedad y el mundo actual están hegemonizados, después de la desintegración de la URSS, por una sola superpotencia. Con todos estos elementos tú te das cuenta de que los revolucionarios lo hacen todo por conciencia y de que la concepción revolucionaria está dada justamente por la comprensión de la justeza de aquello por lo cual tú luchas. Los norteamericanos están tratando de desintegrar inclusive la Nación-Estado. A los italianos los han dividido en dos. Reducen de este modo toda la lucha de Garibaldi e intentan en toda Europa reavivar las luchas religiosas y étnicas. La desintegración de las naciones-estado le ayuda mucho, pero ellos mismos no permiten que sus propios estados se desintegren. Pretenden también dividirnos a nosotros, los cubanos, para anexarnos, para convertirnos en el estado número 52. Y como plantea Fidel, no se lo vamos a permitir de ninguna manera. Así es la situación del mundo actual. La gran falencia de nosotros, los latinoamericanos es la falta de

1969. Su nombre de guerra era Inti.

unidad. Por eso creo que la principal enseñanza que nos dejó el Che es la necesidad de la unidad inquebrantable de los revolucionarios, como base para alcanzar la victoria.